الاجتهاد في الشريعة الإسلامية

يوسف القرضاوي

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن اتبع هداه.

أما بعد

ففي مفاهيمنا الإسلامية الأصيلة كلمتان مشتقتان من مادة واحدة، لهما أكبر الأثر في الحياة الإسلامية، وفي مسيرة الأمة الإسلامية على امتداد التاريخ.

هاتان الكلمتان هما الاجتهاد والجهاد، وقد اشتقتا من مادة (ج هـ د) بمعنى بذل الجهد (بضم الجيم) أي الطاقة، أو تحمل الجهد (بفتح الجيم) أي المشقة.

والكلمة الأولى هدفها معرفة الهدى ودين الحق الذي أرسل الله به رسوله والأخرى هدفها حمايته والدفاع عنه.

الأولى ميدانها الفكر والنظر، والأخرى ميدانها العمل والسلوك.

وعند التأمل نجد أن كلا المفهومين يكمل الآخر ويخدمه، فالاجتهاد إنما هو لون من الجهاد العلمي، والجهاد إنما هو نوع من الاجتهاد العملي.

وثمرات الاجتهاد يمكن أن تضيع إذا لم تجد من أهل القوة من يتبنى تنفيذها كما أن مكاسب الجهاد يمكن أن تضيع إذا لم تجد من أهل العلم من يضيء لها الطريق وفي عصورنا الإسلامية الزاهرة مضى هذان الأمران جنبا إلى جنب: الاجتهاد والجهاد، فسعدت الأمة بوفرة المجتهدين من حملة القلم، ووفرة المجاهدين من حملة السيف، الأولون لفهم ما أنزل الله من الكتاب والميزان، والآخرون لحمايته بالحديد ذي البأس الشديد، وهو ما تشير إليه الآية الكريمة: (لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط، وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس، وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب).

وفي بعض العصور وجد الجهاد لكن لم يصحبه الاجتهاد، فجمدت الحياة الإسلامية وتحجرت، على حين كانت المجتمعات غير المسلمة قد بدأت في اليقظة والتفتح والنهوض.

ثم تلت عصور أخرى فقد المسلمون فيها الاجتهاد والجهاد معا، فغزوا في عقر دارهم، وفقدوا سيادتهم واستقلالهم ووحدتهم.

ثم نادى منادي الجهاد لتحرير الأرض، وحصل المسلمون على استقلالهم، ولكنه كان استقلالا ناقصا قاصرا، إذ الاستقلال الحقيقي أن يتحرروا من آثار الاستعمار التشريعي والثقافي والاجتماعي، إلى جوار التحرر من الاستعمار العسكري والسياسي ويعودوا إلى ذاتيتهم الأصيلة، وهذا لا يكون إلا إذا كانت شريعة الإسلام أساس حياتهم كلها: الروحية والمادية، الفردية والاجتماعية، الاقتصادية والسياسية، التشريعية والتربوية، الفكرية والعملية.

الشريعة الإسلامية هي خاتمة الشرائع التي تحمل الهداية الإلهية للبشر وقد خصها الله بالعموم والخلود والشمول، فهي رحمة الله للعالمين، من كل الأجناس، وفي كل البيئات، وكل الأعصار، إلى أن تقوم الساعة، وفي كل مجالات الحياة المتنوعة، لهذا أودع الله فيها من الأصول والأحكام ما يجعلها قادرة على الوفاء بحاجات الإنسانية المتجددة على امتداد الزمان، واتساع المكان، وتطور الإنسان.

وإنما كانت كذلك بما جعل الله فيها من عوامل السعة والمرونة، وما شرع لعلمائها من حق الاجتهاد فيما ليس فيه دليل قطعي من الأحكام، أما ما كان فيه دليل ظني في ثبوته أو دلالته أو فيهما معا، أو ما ليس فيه نص ولا دليل، فهو المجال الرحب للاجتهاد، وبهذا تتسع الشريعة لمواجهة كل مستحدث، وتملك القدرة على توجيه كل تطور إلى ما هو أقوم، ومعالجة كل داء جديد بدواء من صيدلية الإسلام نفسه، لا بالتسول من الغرب أو الشرق.

إن "الاجتهاد" هو الذي يعطي الشريعة خصوبتها وثراءها، ويمكنها من قيادة زمام الحياة إلى ما يحب الله ويرضى، دون تفريط في حدود الله، ولا تضييع لحقوق الإنسان، وذلك إذا كان اجتهادا صحيحا مستوفيا لشروطه صادرا من أهله في محله.

وهذا ما حاولت أن أوضحه في هذا البحث الذي كتبته في الأصل لملتقى الفكر الإسلامي السابع عشر المنعقد في جمهورية الجزائر الشقيقة في مدينة الإمام

المصلح عبد الحميد بن باديس "قسنطينة" في شهر شوال سنة ١٤٠٣هـ، يوليو سنة ١٩٨٣م وكان موضوع الملتقى هو **"الاجتهاد".**

وقد أعملت فيه يد التهذيب بالإضافة أو التنقيح أو التوضيح، كما أضفت إليه بعض الفصول، استكمالا للموضوع بقدر الإمكان، وبخاصة ما يتعلق بالاجتهاد المعاصر.

وهذا الموضوع من الموضوعات التي تدرس في (علم أصول الفقه)، ولا يخلو كتاب أصولي من التعرض له، فهو من "اللواحق" المهمة للعلم.

وقد أتيح لي أن أدرس هذا الموضوع لطلاب كلية الشريعة بجامعة قطر وطالباتها، أكثر من مرة، وكان هذا من أسباب إثرائه عن طريق المناقشة والسؤال والجواب، فهو يمثل حاجة أكاديمية خاصة، وحاجة ثقافية عامة، وهذا ما دعاني إلى محاولة (تبسيط) عبارته وتيسير تناوله، وتقريبه إلى فهم المثقف العادي، حتى يستطيع أن يهضمه، ويستفيد منه.

أرجو أن أكون بهذا البحث قد ألقيت الضوء على هذا الموضوع الذي يمثل ضرورة لحياتنا الإسلامية اليوم، عسى أن يهيئ الله لنا العودة إلى الإسلام كله عقيدة وعبادة وخلقا ومنهاج حياة، ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله.

يوسف القرضاوي

معنى الاجتهاد

الاجتهاد في اللغة: مشتق من مادة: (ج هـ د) بمعنى: بذل الجهد (بضم الجيم) (وهو الطاقة) أو تحمل الجهد (بفتح الجيم) وهو المشقة.

وصيغة "الافتعال" تدل على المبالغة في الفعل، ولهذا كانت صيغة "اكتسب" أدل على المبالغة من صيغة "كسب".

فالاجتهاد في اللغة: استفراغ الوسع في أي فعل كان، ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة، وجهد، فيقال: اجتهد في حمل حجر الرحا، ولا يقال: اجتهد في حمل خردلة.

وأما في اصطلاح الأصوليين، فقد عبروا عنه بعبارات متفاوتة، لعل أقربها ما نقله الإمام الشوكاني في كتابه "إرشاد الفحول" في تعريفه بقوله: "بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط".

وبعض الأصوليين لم يكتف بكلمة "بذل الوسع" وجعل بدلها كلمة "استفراغ الوسع" بل زاد الإمام الآمدي على ذلك فقال في تعريفه: "هو استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه" فجعل الإحساس بالعجز عن المزيد جزءا من الحد والتعريف، أما الإمام الغزالي فجعل ذلك جزءا من تعريف "الاجتهاد التام".

هذا مع أن العبارة الأولى كافية، إذ ليس على المكلف إلا بذل وسعه، كما قال تعالى: (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) [البقرة: ٢٨٦] وإنما قالوا ذلك ليسدوا الطريق على المتسرعين والمقصرين الذين يخطفون الأحكام خطفا، دون أن يجهدوا أنفسهم في مراجعة الأدلة، والتعمق في فهمها، والاستنباط منها، والنظر فيما يعارضها.

ونص الإمام الشافعي رضي الله عنه على أن المجتهد لا يقول في المسألة: لا أعلم، حتى يجهد نفسه في النظر فيها، ولم يقف. (أي على علم بحكمها) كما أنه لا يقول: أعلم، ويذكر ما علمه، حتى يجهد نفسه ويعلم.

ومما يدل على هذا المعنى ما جاء في حديث إرسال معاذ إلى اليمن ـ وسيأتي بعد ـ إنه قال في قضائه فيما لم يجده في كتاب ولا سنة: اجتهد برأيي ولا آلو. أي لا أقصر.

قال الشوكاني في شرح التعريف:

أ. فقولنا: بذل الوسع: يخرج ما يحصل مع التقصير، فإن معنى بذل الوسع، أن يحس من نفسه العجز عن مزيد طلب.

ب. ويخرج بـ "الشرعي" اللغوي والعقلي والحسي، فلا يسمى من بذل وسعه في تحصيلها "مجتهدا" اصطلاحا.

ج. وكذلك بذل الوسع في تحصيل الحكم العلمي "الاعتقادي" فإنه لا يسمى اجتهادا عند الفقهاء، وإن كان يسمى اجتهادا عند المتكلمين.

د. ويخرج "بطريق الاستنباط" نيل الأحكام من النصوص ظاهرا، أو حفظ المسائل أو استعلامها من المفتي، أو بالكشف عنها في كتب العلم، فإن ذلك ـ وإن كان يصدق عليه الاجتهاد اللغوي ـ لا يصدق عليه الاجتهاد الاصطلاحي.

وقد زاد بعض الأصوليين في هذا الحد لفظ "الفقيه" فقال: بذل الفقيه الوسع..الخ قال الشوكاني: ولا بد من ذلك، فإن بذل غير الفقيه وسعه لا يسمى اجتهادا اصطلاحا. ومن لم يذكر هذا القيد فهو ملاحظ عنده، إذ لا يستطيع نيل الحكم بطريق الاستنباط إلا الفقيه، والمراد بالفقيه هنا: المتهيئ للفقه الممارس له، وعبروا عنه بقولهم: من أتقن مبادئ الفقه بحيث يقدر على استخراجه من القول إلى الفعل، وليس المراد: من يحفظ الفروع الفقهية فقط، على ما شاع الآن، لأن بذل وسعه ليس باجتهاد اصطلاحا.

وهذا قيد مهم، فإن كثيرا من المشتغلين بالعلوم الإسلامية الأخرى كعلم الكلام أو التصوف أو السيرة أو التاريخ، ونحوها وبعض الخطباء والوعاظ البلغاء يقحمون أنفسهم في ميدان الاجتهاد، ويفتون برأيهم في أعوص المسائل، وهم بعيدون عن ساحة الفقه، والغوص في بحاره، وكل ميسر لما خلق له، كما أن مجرد حفظ فروع الفقه ومسائله في مذهب أو أكثر لا يجعل من صاحبه فقيها قادرا على الاجتهاد والاستنباط، وسيأتي مزيد بحث لهذا في شروط المجتهد.

شروط المجتهد

لا يستطيع المتهيئ للفقه أن ينال رتبة الاجتهاد إلا بشروط بعضها متفق عليه، وبعضها مختلف فيه.

أما المتفق علي، فهو ما يأتي:

١. العلم بالقرآن الكريم

فالقرآن هو كتاب الإسلام، والمصدر الأول لتشريعه وتوجيهه، وهو ـ كما قال الشاطبي ـ كلية الشريعة ـ وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر المسلمة، وهو ما يشير إليه قوله تعالى: (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين) [النحل:٨٩]. فلا بد من معرفته لأن من لم يعرف القرآن لم يعرف شريعة الإسلام.

وقد ذكر الغزالي هنا تخفيفين:

أحدهما: أنه لا يشترط معرفة جميع الكتاب، بل ما يتعلق بالأحكام منه، قال: وهو مقدار خمسمائة آية.

ووافق الغزالي على هذا التقدير القاضي ابن العربي، والرازي وابن قدامة والقرافي وغيرهم.

واعترض على الغزالي ومن وافقه هنا من عدة أوجه:

أولا: أن آيات الأحكام أكثر من ذلك، فقد نقل عن الإمام عبد الله بن المبارك تقديرها بتسعمائة آية. وقيل أكثر من ذلك.

وعلق الشوكاني على تقدير الغزالي بقوله:

"ودعوى الانحصار في هذا المقدار إنما هي باعتبار الظاهر، للقطع بأن في الكتاب العزيز من الآيات التي تستخرج منها الأحكام الشرعية أضعاف أضعاف ذلك بل من له فهم صحيح، وتقدير كامل يستخرج الأحكام من الآيات الواردة لمجرد القصص والأمثال".

"قيل: ولعلهم قصدوا بذلك الآيات الدالة على الأحكام دلالة أولية بالذات لا بطريق التضمن والالتزام".

"وقد حكى الماوردي عن بعض أهل العلم: أن اقتصار المقتصرين على العدد المذكور إنما هو لأنهم رأوا مقاتل بن سليمان، أفرد آيات الأحكام في تصنيف وجعلها خمسمائة آية".

ثانيا: ما ذكره العلامة القرافي من أن استنباط الأحكام إذا حقق لا تكاد تعرى عنه آية. فإن القصص أبعد شيء عن ذلك، والمقصود منها الاتعاظ.. وكل آية وقع فيها ذكر عذاب أو ذم على فعل كان ذلك دليل تحريم ذلك الفعل، وكل ما تضمن مدحا أو ثوابا على فعل، فذلك دليل طلب ذلك الفعل وجوبا أو ندبا.

وقال الطوفي الحنبلي: "قل أن يوجد في القرآن آية لا يستنبط منها شيء من الأحكام".

ثالثا: ما قاله العلامة الحنفي ابن أمير الحاج: "إن تمييز آيات الأحكام من غيرها متوقف على معرفة الجميع بالضرورة.

فهناك كثير من الموضوعات تثار في جوانب شتى من الحياة، يستدل على جوازها أو منعها من القرآن الكريم.

ومنذ سنوات حينما ثار الجدل بين بعض العلماء وبعض حول صعود الإنسان إلى القمر، كان منهم من يمنع ذلك مستندا ـ في زعمه ـ إلى الآيات التي تشير إلى حفظ السماء: (وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظا) [فصلت:١٢].

وكان آخرون يستدلون على إمكان ذلك وجوازه شرعا بمثل قوله تعالى: (يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان) [سورة الرحمن:٣٣].

قالوا: والسلطان هنا هو سلطان العلم!

والذين توسعوا في التفسير (العلمي) للقرآن، ومحاولة استخراج القوانين والحقائق العلمية من بين آياته، كانوا يستدلون بمثل قوله تعالى: (ما فرطنا في الكتاب من شيء) [الأنعام:٣٨].

والإمام الغزالي حاول أن يستدل على شرعية تعلم المنطق وصحته بآيات استنبطها من القرآن العزيز.

وهذه الآيات قد لا يسلم لمن استدلوا بها على الجواز أو المنع، ولكن المجتهد عليه أن يحيط بها، ويكون له في فهمها رأي مستقل، موافق أو مخالف.

ومثل ذلك ما ثار من نحو نصف قرن حول ترجمة القرآن الكريم إلى اللغات الأخرى وما استشهد به المؤيدون والمعارضون من آيات تشهد لهم، وتسندهم في دعواهم، وجلها أو كلها من القرآن المكي، وهي بمعزل عن آيات الأحكام المعهودة.

والذي أرجحه: أن يكون للمجتهد اطلاع عام على معاني القرآن كله هذا مع توجيه عناية خاصة إلى الآيات التي لها صلة وثيقة بالأحكام. وهذه يلحظها المجتهد وإن كانت بين ثنايا القصص والمواعظ، ولهذا رأيناهم ذكروا في آيات الأحكام ما يؤخذ من قصة الخضر مع موسى عليه السلام، مثل جواز ارتكابه أخف الضررين تفاديا لأشدهما، ومنه خرق السفينة حتى يجدها الملك الظالم معيبة فلا يأخذها غصبا.

وما ذكره في قصة يوسف من الجعالة والكفالة: (ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم) [يوسف:٧٢].

ومشروعية بعض صور الحيلة لتحقيق أغراض مشروعة، كما صنع يوسف مع أخيه.

ونحن في عصرنا نجد في قصة يوسف من الدلالة على مشروعية التخطيط الاقتصادي لمواجهة الأزمات من العمل الدائم على زيادة الإنتاج: (تزرعون سبع سنين دأبا) [يوسف:٤٧]، وتنظيم الادخار (فما حصدتم فذروه في سنبله) [يوسف:٤٧]، وتقليل الاستهلاك (إلا قليلا مما تأكلون) [يوسف:٤٧]، والإشراف عليه (يأكلن ما قدمتم لهن) [يوسف:٤٨] وهكذا.

ومثل ذلك ما نجده في قصة ذي القرنين.

والتخفيف الثاني: الذي ذكره الغزالي هنا: أنه لا يشترط فيما يطلب معرفته من الآيات حفظها عن ظهر قلب، بل يكفي أن يكون عالما بمواضعها بحيث يطلب فيها الآية المحتاج إليها في وقت الحاجة.

ولا ريب أن حفظ القرآن الكريم عن ظهر قلب أولى، ويجعل صاحبه أقدر على استحضار الآيات المطلوبة في موضوعه بدون معاناة تذكر، ولكن قد وجدت اليوم فهارس تعين غير الحافظ على استحضار ما يريد في موضوعه بسهولة، وحسبنا هنا "المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم" والفهارس الموضوعة للقرآن مثل كتاب "تفصيل آيات القرآن الكريم" وإن كان لا يشبع النهم.

معرفة أسباب النزول

ومما يدخل في العلم بالقرآن الكريم: العلم بأسباب نزوله، فإن العلم بها يلقي ضوءا على المقصود بالنص القرآني، وإن كان الراجح عند الأصوليين أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

يقول الإمام الشاطبي في "موافقاته":

"معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن، والدليل على ذلك أمران:

أحدهما: أن علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن، فضلا عن معرفة مقاصد كلام العرب، إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطب أو المخاطب، أو الجميع، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك، كالاستفهام، لفظه واحد، ويدخله معان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك، وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها، ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال: وليس كل حال ينقل ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة، أو فهم شيء منه، ومعرفة الأسباب رافعة كل مشكل في هذا النمط، فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد، ومعنى معرفة السبب هو معرفة مقتضى الحال، وينشأ عن هذا الوجه.

الوجه الثاني: وهو أن الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه والإشكالات ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع.

ويوضح هذا المعنى ما روى أبو عبيدة عن إبراهيم التيمي، قال: "خلا عمر ذات يوم، فجعل يحدث نفسه: كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد وقبلتها واحدة فقال ابن عباس: يا أمير المؤمنين، إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه، وعلمنا فيم نزل وإنه سيكون بعدنا أقوام

يقرءون القرآن ولا يدرون فيم نزل، فيكون لهم فيه رأي فإذا كان لهم فيه رأي اختلفوا، فإذا اختلفوا اقتتلوا، قال: فزجره عمر وانتهره، فانصرف ابن عباس، ونظر عمر فيما قال، فعرفه، فأرسل إليه، فقال أعد علي ما قلت، فأعاده عليه، فعرف عمر قوله وأعجبه"..
قال الشاطبي:

وما قاله صحيح في الاعتبار، ويتبين بما هو أقرب.

فقد روى ابن وهب عن بكير: "أنه سأل نافعا: كيف كان رأي ابن عمر في الحروية؟ قال: يراهم شرار خلق الله، إنهم انطلقوا إلى آيات أنزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين" فهذا معنى الرأي الذي نبه ابن عباس عليه وهو الناشئ عن الجهل بالمعنى الذي نزل فيه القرآن.

وروى "أن مروان أرسل بوابه إلى ابن عباس، وقال قل له: لئن كان كل امرئ فرح بما أوتي وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذبا، لنعذبن أجمعون فقال ابن عباس: مالكم ولهذه الآية؟ إنما دعا النبي صلى الله عليه وسلم يهود فسألهم عن شيء فكتموه إياه
وأخبروه بغيره، فأروه أن قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم، وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم، ثم قرأ: (وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب) – إلى قوله: (ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا) [آل عمران:١٨٧،١٨٨]" فهذا السبب بين أن المقصود من الآية غير ما ظهر لمروان.

وقد عنى المفسرون بأسباب النزول ودونوها في كتبهم، كما أفردها بعضهم بكتب خاصة مثل كتاب الواحدي، وكتاب "لباب النقول بأسباب النزول" للسيوطي.

ولكن مما ينبغي التنبيه عليه هنا: أن كثير من أسباب النزول لم تثبت صحتها وجملة الصحيح منها قليل جدا.

معرفة الناسخ والمنسوخ

ومما عنى به الأصوليون في معرفة القرآن: العلم بالناسخ والمنسوخ منه، حتى عده بعضهم شرطا مستقلا، وإنما شددوا في ذلك حتى لا يستدل بآية على حكم، وهي في الواقع منسوخة غير معمول بها!

ولا بد من التنبيه هنا على بعض الحقائق الهامة

أولا: أن بعض المؤلفين أكثروا من القول بالنسخ في القرآن، حتى قال من قال منهم أن آية السيف نسخت أكثر من مائة آية في القرآن! ويقابل هؤلاء من أنكر النسخ بالكلية في القرآن مثل أبي مسلم الأصفهاني الذي يحكي قوله الفخر الرازي في تفسيره، ويظهر منه في بعض الأحيان الميل إليه.

وبين هؤلاء وهؤلاء من توسط في الأمر، مثل السيوطي الذي أوصل الآيات المسنوخة إلى عشرين، والمتأمل فيها يجد أكثرها لا نسخ فيه.

ولهذا أوصلها الإمام الدهلوي إلى خمس آيات فقط.

ونحا الشيخ الخضري في كتابه "تاريخ التشريع" هذا النحو.

ثانيا: أن النسخ في لغة السلف أعم من النسخ في اصطلاح المتأخرين، كما نبه على ذلك كثير من المحققين مثل ابن القيم والشاطبي وغيرهما.

فقد ذكر الشاطبي في "الموافقات": أن الذي يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم في الإطلاق أعم منه في كلام الأصوليين: فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخا، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخا، وعلى بيان المبهم والمجمل نسخا، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر نسخا لأن جميع ذلك مشترك في معنى واحد، وهو أن النسخ في الاصطلاح المتأخر اقتضى أن الأمر المتقدم غير مراد في التكليف، وإنما المراد ما جئ به آخرا، فالأول غير معمول به، والثاني هو المعمول به.

وهذا المعنى جاز في تقييد المطلق، فإن المطلق متروك الظاهر مع مقيده، فلا إعمال له في إطلاقه، بل المعمل هو المقيد، فكأن المطلق لم يفد مع مقيده شيئا، فصار مثل الناسخ والمنسوخ، وكذلك العام مع الخاص، إذ كان ظاهر العام يقتضي شمول الحكم لجميع ما يتناوله اللفظ، فلما جاء الخاص أخرج حكم ظاهر العام عن الاعتبار، فأشبه الناسخ والمنسوخ، إلا أن اللفظ العام لم يهمل مدلوله جملة، وإنما أهمل منه ما دل عليه الخاص، وبقي السائر على الحكم الأول، والمبين مع المبهم كالمقيد مع المطلق، فلما كان كذلك استسهل إطلاق لفظ النسخ في جملة هذه المعاني، لرجوعها إلى شيء واحد.

ولابد من أمثلة تبين المراد: فقد روى عن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى: (من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد) [الإسراء:١٨] إنه ناسخ لقوله تعالى: (من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها) [الشورى:٢٠] وعلى هذا التحقيق تقييد لمطلق إذ كان قوله: (نؤته منها) مطلقا ومعناه مقيد بالمشيئة، وهو قوله في الأخرى (لمن نريد) وإلا فهو إخبار، والأخبار لا يدخلها النسخ.

وقال في قوله: (والشعراء يتبعهم الغاوون) إلى قوله: (وأنهم يقولون ما لا يفعلون) هو منسوخ بقوله: (إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا) الآية!

قال مكي: "وقد يذكر عن ابن عباس في أشياء كثيرة في القرآن فيها حرف الاستثناء إنه قال: (منسوخ) قال: وهو مجاز لا حقيقة، لأن المستثنى مرتبط بالمستثنى منه، بينه حرف الاستثناء أنه في بعض الأحيان الذين عمهم اللفظ الأول: والناسخ منفصل عن المنسوخ رافع لحكمه، وهو بغير حرف" هذا ما قال. ومعنى ذلك أنه تخصيص للعموم قبله، ولكنه أطلق عليه لفظ النسخ، إذ لم يعتبر فيه الاصطلاح الخاص.

وقال في قوله تعالى: (لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها) [النور:٢٧] أنه منسوخ بقوله: (ليس عليكم جناح أن تدخلوا بيوتا غير مسكونة) الآية [النور:٢٩] وليس من الناسخ والمنسوخ في شيء، غير أن قوله: (ليس عليكم جناح) يثبت أن البيوت في الآية الأخرى إنما يراد بها المسكونة.

وقال في قوله: (انفروا خفافا وثقالا) [التوبة:٤١] إنه منسوخ بقوله (وما كان المؤمنون لينفروا كافة) [التوبة:١٢٢] والآيتان في معنيين، ولكنه نبه على أن الحكم بعد غزوة تبوك: أن لا يجب النفير على الجميع.

وقال في قوله تعالى: (قل الأنفال لله والرسول) [الأنفال:١] منسوخ بقوله: (واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه) [الأنفال:٤١] وإنما ذلك بيان لمبهم في قوله: (لله والرسول).

والخلاصة: إن أكثر ما أطلقوا عليه "الناسخ والمنسوخ" يدخل في باب: العام والخاص، أو المطلق والمقيد، أو المبهم والمبين ونحو ذلك، فيجب على المجتهد أن يكون على علم به. فلا يفتي بأن كل مطلقة مثلا عدتها "ثلاثة قروء" أخذا بقوله تعالى في سورة البقرة: (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) [البقرة:٢٢٨] غافلا عن قوله تعالى

في سورة الطلاق: (واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائي لم يحضن وأولات الأحمال..) (وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن) [الطلاق:٤] فهذه خصصت تلك بغير الآيسات والصغيرات وذوات الأحمال.. وهكذا.

٢. العلم بالسنة

والشرط الثاني: العلم بالسنة ـ ونعني بها: ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير. ولم يشترطوا العلم بجميع ما جاء في السنة، فهي بحر زاخر، وإنما اشترطوا معرفة الأحاديث التي تتعلق بالأحكام فلا يلزمه معرفة ما يتعلق من الأحاديث بالمواعظ والقصص وأحكام الآخرة ونحوها.

قال الغزالي: "وهي ـ وإن كانت زائدة على ألوف فهي محصورة".

وقال الشوكاني:

"واختلفوا في القدر الذي يكفي المجتهد من السنة، فقيل: خمسمائة حديث وهذا من أعجب ما يقال! فإن الأحاديث التي تؤخذ منها الأحكام الشرعية ألوف مؤلفة".

وقال ابن العربي في "المحصول" هي ثلاثة آلاف.

وقال أبو علي الضرير لأحمد بن حنبل: كم يكفي الرجل من الحديث حتى يمكنه أن يفتي؟ يكفيه مائة ألف؟ قال: لا، قلت ثلاثمائة ألف؟ قال: لا، قلت: أربعمائة ألف؟ قال:لا، قلت: خمسمائة ألف؟ قال: أرجو.

قال الزركشي: "وكأن مراده بهذا العدد آثار الصحابة والتابعين وطرق المتون" ولهذا قال: "من لم يجمع طرق الحديث لم يحل له الحكم ولا الفتيا".

قال بعض أصحابه: هذا محمول على الاحتياط والتغليظ في الفتيا أو يكون أراد وصف أكمل الفقهاء، فأما ما لابد منه، فقد قال أحمد رحمه الله الأصول التي يدور عليه العلم عن النبي لله ينبغي أن تكون ألفا ومائتين.

والواقع يوجب على المجتهد أن يكون واسع الاطلاع على السنة كلها وإن وجه مزيد اهتمام إلى أحاديث الأحكام، فقد توجد أحاديث بعيدة عن مجال الأحكام في الظاهر، ولكن الفقيه يستنبط منها من الأحكام ما قد يفوت غيره.

وأيا كان القدر المطلوب للمجتهد، فلا يلزم ـ كما قاله الغزالي وغيره أن يحفظه عن ظهر قلب، مثل حفاظ الحديث الذين عرفهم تاريخ العلم عندنا، وإن كان هذا أفضل وأكمل.

ويكفيه أن يعرف مواقع كل باب، فيراجعه وقت الحاجة إلى الاجتهاد أو الفتوى، وقد يساعد في هذا كتب الفهارس اللفظية والموضوعية وكتب الأطراف وغيرها.

واكتفى الغزالي أن يكون عنده أصل مصحح لجميع الأحاديث المتعلقة بالأحكام كسنن أبي داود، و"معرفة السنن" لأحمد البيهقي، أو أصل وقعت العناية فيه بجميع الأحاديث المتعلقة بالأحكام.

وتبع الغزالي على ذلك الرافعي، ونازعه النووي، وقال: "لا يصح التمثيل بسنن أبي داود، فإنها لم تستوعب الصحيح من أحاديث الأحكام ولا معظمها، وكم في صحيح البخاري ومسلم من حديث حكمي ليس في سنن أبي داود"

وكذا قال ابن دقيق العبد: التمثيل بسنن أبي داود عندنا ليس بجيد لوجهين:

الأول: أنها لا تحوي السنن المحتاج إليها.

الثاني: أن في بعضها ما لا يحتج به في الأحكام.

والوجه الثاني يحتمل أن بعض أحاديث أبي داود في غير مجال الأحكام، كما يحتمل أنها لا تبلغ مرتبة الصحة أو الحسن المحتج به في الأحكام، وكلا الأمرين ثابت ومعترف به.

ماذا يعني العلم بالسنة؟

والعلم بالسنة يعني فيما يعني عدة أمور:

أولا: علم دراية الحديث: وقد جعله الغزالي شرطا مستقلا، وحقه أن يكون داخلا في شرط معرفة السنة.

والمراد بذلك كما قال الغزالي: معرفة الرواية، وتمييز الصحيح منها عن الفاسد والمقبول عن المردود، فإن مالا ينقله العدل عن العدل فلا حجة فيه، والتحقيق فيه:أن كل حديث يفتى به مما قبلته الأمة، فلا حاجة به إلى النظر في إسناده. وإن خالفه بعض العلماء، فينبغي أن يعرف رواته وعدالتهم، فإن كانوا مشهورين عنده، كما يرويه الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر مثلا، اعتمد عليه. فهؤلاء قد تواتر عند الناس عدالتهم وأحوالهم، والعدالة إنما تعرف بالخبرة والمشاهدة، أو بتواتر الخبر فما نزل عنه فهو تقليد، وذلك بأن يقلد البخاري ومسلما في أخبار الصحيحين، وإنهما ما رووها إلا عمن عرفوا عدالته، فهذا مجرد تقليد، وإنما يزول التقليد بأن يعرف أحوال الرواة بتسامع أحوالهم وسيرهم، ثم ينظر في سيرهم أنها تقتضي العدالة أم لا، وذلك طويل، وهو في زماننا مع كثرة الوسائط عسير. والتخفيف فيه: أن يكتفي بتعديل الإمام العدل بعد أن عرفنا أن مذهبه في التعديل مذهب صحيح فإن المذاهب مختلفة فيما يعدل به ويجرح، فإن من مات قبلنا بزمان امتنعت الخبرة والمشاهدة في حقه، ولو شرط أن تتواتر سيرته فذلك لا يصادف إلا في الأئمة المشهورين، فيقلد في معرفة سيرته عدلا فيما يخبر، فيقلد في تعديله، بعد أن عرفنا صحة مذهبه في التعديل، فإن جوزنا للمفتي الاعتماد على الكتب الصحيحة التي ارتضى الأئمة رواتها قصر الطريق على المفتي، وإلا طال الأمر، وعسر الخطب في هذا الزمان، مع كثرة الوسائط، ولا يزال الأمر يزداد شدة بتعاقب الأعصار.

والخلاصة: أنه لا بد للمجتهد من العلم بأصول الحديث وعلومه، والاطلاع على علم الرجال، وشروط القبول، وأسباب الرد للحديث، ومراتب الجرح والتعديل، وغيرها مما يتضمنه علم المصطلح، ثم تطبيق ذلك على ما يستدل به من الحديث.

ثانيا: معرفة الناسخ والمنسوخ من الحديث: حتى لا يحكم بحديث قد ثبت نسخه وبطل العمل به، كالأحاديث التي رويت في جواز "نكاح المتعة" فقد ثبت نسخها بأحاديث أخرى.

قال الغزالي: "والتخفيف في ذلك، أن يعلم أن ذلك الحديث ليس من جملة المنسوخ".

وقد ألفت كتب في ذلك، ما بين متوسع في النسخ، ومضيق فيه، ومتوسط فيه، ومن أشهرها كتاب الحازمي "الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار".

وكما أن كثيرا مما قيل بنسخه في القرآن ليس بمنسوخ حقيقة، كذلك ما قيل بنسخه في السنة ليس بمنسوخ.

من ذلك ما ذكروه في حديث سلمة بن الأكوع في الصحيح وهو حديث: "كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي، فكلوا وأطعموا وادخروا" فقد قيل: إن النهي عن الادخار نسخ وبطل حكمه بقوله في الحديث: "وادخروا" وقيل: إنه ليس من باب النسخ، بل من باب نفي الحكم لانتفاء علته، وقد جاء في بعض روايات الحديث بيان علة النهي بقوله: "إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت" يعني الجماعة التي وفدت على المدينة من خارجها في عيد الأضحى. لهذا أنكر الإمام القرطبي في التفسير أن يكون ذلك من باب النسخ، قائلا: "بل هو حكم ارتفع لارتفاع علته، لا لأنه منسوخ، وفرق بين رفع الحكم بالنسخ، ورفعه لارتفاع علته، لا لأنه منسوخ، وفرق بين رفع الحكم بالنسخ، ورفعه لارتفاع علته، فالمرفوع بالنسخ لا يحكم به أبدا، والمرفوع بارتفاع علته يعود بعود العلة..الخ".

وعندي: أن مثل من معرفة الناسخ والمنسوخ معرفة "مختلف الحديث" أي الأحاديث المتعارضة الظواهر، وكيف يؤولها ويوفق بينها: بتقييد مطلقها وتخصيص عامها.. إلى غير ذلك من وسائل الجمع أو الترجيح، وقد كتب في ذلك ابن قتيبة كتابه "تأويل مختلف الحديث". والطحاوي كتابه "مشكل الآثار" وتعرض لذلك سائر الفقهاء في مواضع متناثرة، وبخاصة الإمام الشافعي فهو أول من عنى بذلك.

ومثل ذلك بل أهم منه التوفيق بين الحديث والقرآن، فالسنة إنما جاءت مبينة للقرآن لا معارضة له.

ومن هنا يلزم المجتهد أن يجمع الأحاديث الواردة والثابتة في موضوعه، ويتدبر العلاقة بينها، فيبين عامها بخاصها، ويحمل مطلقها على مقيدها، ويوضح مجملها بمفصلها، ومبهمها بمفسرها، كما يربطها بالأصل الأول: القرآن الكريم، ولا يضرب النصوص بعضها ببعض.

ثالثا: معرفة أسباب ورود الحديث

وإذا كانت معرفة أسباب نزول القرآن لازمة لمن يريد فهم القرآن، فإن معرفة أسباب ورود الحديث ألزم لمن يريد فهم السنة، لأن القرآن بطبيعته عام لكل الأحوال والأمكنة والأزمنة، أما السنة فكثيرا ما تأتي لعلاج قضايا خاصة وأوضاع معينة، يتغير الحكم بتغيرها، مثال ذلك حديث جابر عن الشيخين: "سموا باسمي، ولا تكنوا بكنيتي"، فظاهره النهي عن تكنية أحد بـ "أبي القاسم" في كل مكان وزمان. ولكن روى البخاري عن أنس قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم في السوق، فقال رجل: يا أبا القاسم،

فالتفت النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: إنما دعوت هذا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "سموا باسمي..الحديث".

فهذا الحديث يدل على أن النهي مقصور على زمنه صلى الله عليه وسلم وحتى لا يحدث التباس عند الدعاء ونحوه، ولهذا تكنى كثير من العلماء والصلحاء بـ "أبى القاسم" طول العصور الإسلامية، ولم يجدوا في ذلك حرجا ولم ينكر عليهم أحد.

وإنما يعرف ذلك بالرجوع إلى مصادر الحديث الأصلية فإن المختصرات كثيرا ما تذكر الحديث مبتورا عن سببه وملابسة وروده.

وقد حاول بعض المتأخرين جمع هذا النوع في مؤلف خاص كما في كتاب "البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف" لإبراهيم بن محمد كمال الدين الشهير بابن حمزة الحسيني وقد طبع في جزأين، ولكنه لا يغني عن مراجعة المصادر الأصلية.

تنبيهات

وأود أن أنبه هنا على جملة أمور:

أولا: علق الشوكاني على الذين فرطوا في اشتراط السنة للمجتهد، واكتفوا له بخمسمائة حديث، والذين أفرطوا، فاشترطوا خمسمائة ألف حديث، أي ألف ضعف بالنسبة للقول الأول! قال: "ولا يخفاك أن كلام أهل العلم في هذا الباب بعضه من قبيل الإفراط وبعضه من قبيل التفريط، والحق الذي لا شك فيه ولا شبهة أن المجتهد لا بد أن يكون عالما بما اشتملت عليه مجاميع السنة التي صنفها أهل الفن كالأمهات الست وما يلحق بها، مشرفا على ما اشتملت عليه المسانيد والمستخرجات والكتب التي التزم مصنفوها الصحة، ولا يشترط في هذا أن تكون محفوظة له مستحضرة في ذهنه، بل يكون ممن يتمكن من استخراجها من مواضعها بالبحث عنها عند الحاجة إلى ذلك، وأن يكون ممن له تمييز بين الصحيح منها والحسن والضعيف، بحيث يعرف حال رجال الإسناد معرفة يتمكن بها من الحكم على الحديث بأحد الأوصاف المذكورة، وليس من شرط ذلك أن يكون حافظا لحال الرجال عن ظهر قلب، بل المعتبر أن يتمكن بالبحث في كتب الجرح والتعديل من معرفة حال الرجال، مع كونه ممن له معرفة تامة بما يوجب الجرح ومالا يوجبه من الأسباب، وما هو مقبول منها وما هو مردود، وما هو قادح من العلل وما هو غير قادح".

ثانيا: أن الأحاديث التي لها تعلق بالأحكام، قد جمعت في بعض المؤلفات ما بين مختصر ومطول.

منها: كتاب "عمدة الأحكام" للحافظ المقدسي، وقد اقتصر فيه على الصحيحين وحدهما، وقد شرحه الإمام ابن دقيق العبد، في كتاب "الأحكام" وكتب الصنعاني عليه حاشية "العدة" وبلغت أحاديثه ٤١٩ حديثا.

ومنها كتاب "الأحكام" لعبد الحق الأشبيلي، ولكنه لا يزال مخطوطا، ولابن القطان تعليق واستدراك عليه.

ومنها: "الإلمام بأحاديث الأحكام" لابن دقيق العبد، وفيه جمع (١٤١٧) من الأحاديث.

ومنها: "بلوغ المرام من أدلة الأحكام" للحافظ ابن حجر العسقلاني، وقد بلغت أحاديثه ١٥٩٦ (ستة وتسعين وخمسمائة وألف حديث) "ط صبيح بتعليق محمد حامد الفقي" وشرحه العلامة الصنعاني في "سبل السلامِ".

ومنها: "منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار" لأبي بركات مجد الدين عبد السلام بن تيمية الجد. وقد بلغت أحاديثه في الطبعة التي حققها المرحوم الشيخ محمد حامد الفقي ٥٠٢٩ (خمسة آلاف وتسعة وعشرين حديثا) ولكنه عد كل رواية لحديث فيها تغيير كلمة أو جملة أو زيادة لفظه، حديثا ذا رقم مستقل.

وقد شرح هذا المنتقى العلامة الشوكاني في كتابه الشهير "نيل الأوطار". وقد أصبح هو وكتاب "سبل السلام" من أهم المصادر لأحاديث الأحكام وشروحها.

ومنها: "شرح معاني الآثار" لحافظ الحنفية أبي جعفر الطحاوي.

ومنها: "السنن الكبرى" للحافظ البيهقي، وقد طبع في عشرة مجلدات كبار وهو يستدل فيه لمذهب الشافعي، وقد علق عليه ابن التركاني الحنفي، وتعقبه في بعض المواضع، وسمى تعليقه "الجوهر الفقي" وهو مطبوع معه في حاشيته.

ثالثا: من النافع هنا: مراجعة كتب التخريج لأحاديث الأحكام، مثل "نصب الراية لأحاديث الهداية" للحافظ الزيلعي الحنفي، وقد لخصه الحافظ ابن حجر في "الدراية" وأضاف إليه فوائد.

ومنها: "تلخيص الحبير، في تخريج شرح الرافعي الكبير" لابن حجر أيضا، لخص فيه تخريجات الحفاظ والنقاد قبله لما جاء في شرح الرافعي على "وجيز الغزالي" من أحاديث، وزاد عليها، وذكر في مقدمته: أنه يشمل جل ما يستدل به الفقهاء في كتبهم من الأحاديث. وقد بلغت أحاديثه ٢١٦١ حديث، في الطبعة التي علق عليها السيد محمد هاشم اليماني.

وفي عصرنا خرج الشيخ الألباني أحاديث "منار السبيل" في الفقه الحنبلي في كتاب من ثمانية أجزاء أسماه "إرواء الغليل".

ولابن الجوزي كتاب "التحقيق في أحاديث التعليق" تكلم فيه على الأحاديث التي يذكرها الفقهاء عادة في كتبهم معلقة. وقد نقحه ابن عبد الهادي وبين أوهام ابن الجوزي، وأضاف إليه فوائد وسمى كتابه "تنقيح التحقيق". والكتابان لا يزالان مخطوطين فيما أعلم.

٣. العلم بالعربية

ولابد للمجتهد أن يكون عالما بالعربية، بمعنى أن يعرف اللغة وعلومها معرفة تيسر له فهم خطاب العرب، وذلك أن القرآن الكريم قد نزل بلسان عربي مبين والسنة قد نطق بها رسول عربي، وهذا يخص السنة القولية، والسنة الفعلية والتقريرية قد نقلها أصحابه، وهم عرب من أهل الفصاحة والبيان.

فكان لابد أن يعرف من اللغة والنحو ـ كما قال الإمام الغزالي ـ القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال، إلى حد يميز به بين صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيده، ونصه وفحواه، ولحنه ومفهومه.

قال الغزالي: والتخفيف فيه أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد وأن يعرف جميع اللغة، وأن يتعمق في النحو، بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة ويستولي به على مواقع الخطاب، ودرك حقائق المقاصد منه.

لابد للمجتهد إذن من معرفة معاني المفردات ودلالاتها، حتى يكون استنباط الحكم منها صحيحا وكثيرا ما يؤدي الاختلاف في تفسير معاني الكلمات سببا في اختلاف الفقهاء في الأحكام المأخوذة منها.

فقوله تعالى: (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) [البقرة:٢٢٨] تقتضي من المجتهد أن يبذل جهده لتحديد معنى (القرء) في الآية، أهو الحيض أم الطهر؟

والنصوص التي وردت في الرضاعة والإرضاع في القرآن مثل قوله تعالى: (وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة) [سورة النساء:٢٣] وكذلك ما ورد من ذلك في الحديث: "يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب" "إنما الرضاعة من المجاعة" الخ، لا يعرف الحكم المستنبط منها إلا بتحديد معنى الرضاعة والرضاع والإرضاع أهو مجرد وصول اللبن إلى الجوف، ولو عن طريق الوجور في الحلق أو السقوط في الأنف، أم هو امتصاص اللبن من الثدي بطريق الفم والالتقام؟

والتفريق في مصارف الزكاة بين (لام) الجر و(في) في آية التوبة (إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل) [التوبة:٦١] لابد أن يكون لمعنى وهدف.

ومثل ذلك قوله تعالى: (وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين) [المائدة:٦]، علام تدل (الباء) في (برؤوسكم)؟ أهي زائدة والمطلوب مسح الرأس كله؟ أم هي للإلصاق فيكون المطلوب جزءا من الرأس وهو ما قدره الحنفية بالربع؟ أم هي للتبعيض فيكفي شعرات للمسح؟

ولابد للمجتهد من معرفة دلالات الجمل، ما كان منها على سبيل الحقيقة وما كان على سبيل المجاز أو الكناية، ودلالات التقديم والتأخير والحذف والحصر، وغيرها مما يشمله علم المعاني والبيان.

فقوله تعالى: (أو لامستم النساء) يحتمل أن يراد به الحقيقة، كما هو مذهب الشافعي، وهو مجرد لمس البشرة للبشرة، وأن يكون كناية عن الجماع، كما قال ابن عباس: "إن اللمس والملامسة والمس في القرآن كناية عن الجماع" وهو ما تدل عليه الاستعمالات القرآنية بالفعل.

وكذلك لابد للمجتهد من إتقان علم النحو والصرف، حتى يفهم في ضوئه قراءة مثل قراءة: (وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين)، بخفض (أرجلكم) بطريق المجاورة كما هو معروف.

وفي قوله سبحانه: (ويسألونك عن المحيض، قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن، فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله) [البقرة:٢٢٢] يتحدد الحكم بتحديد معنى (المحيض) هل هو مصدر ميمي بمعنى (الحيض) أو اسم مكان بمعنى (موضوع الحيض) ولكل من المعنيين أثره.

وكذلك الفرق بين (يطهرن) بالتخفيف وبين (يطهرن) بالتشديد كما يتضح ذلك بالرجوع إلى التفاسير المعنية بآيات الأحكام.

وذكر الشوكاني في هذا الشرط للمجتهد: أن يكون عالما بلسان العرب بحيث يمكنه تفسير ما ورد في الكتاب والسنة من الغريب ونحوه، قال ولا يشترط أن يكون حافظا لها عن ظهر قلب، بل المعتبر أن يكون متمكنا من استخراجها من مؤلفات الأئمة المشتغلين بذلك، وقد قربوها أحسن تقريب، وهذبوها أبلغ تهذيب، ورتبوها على حروف المعجم ترتيبا لا يصعب الكشف عنه، ولا يبعد الاطلاع عليه، وإنما يتمكن من معرفة معانيها وخواص تركيبها، وما اشتملت عليه من لطائف المزايا، من كان عالما بعلم النحو والصرف والمعاني والبيان، حتى يثبت له في كل فن من هذه ملكة يستحضر بها كل ما يحتاج إليه عند وروده عليه، فإنه عند ذلك ينظر في الدليل نظرا صحيحا، ويستخرج منه الأحكام استخراجا قويا. ومن جعل المقدار المحتاج إليه من هذه الفنون هو معرفة مختصراتها أو كتاب متوسط من المؤلفات الموضوعة فيها فقد أبعد، بل الاستكثار من الممارسة لها، والتوسع في الاطلاع على مطولاتها، مما يزيد المجتهد قوة في البحث، وبصرا في الاستخراج، وبصيرة في حصول مطلوبه، والحاصل أنه لابد أن تثبت له الملكة القوية في هذه العلوم، وإنما تثبت هذه الملكة بطول الممارسة، وكثرة الملازمة لشيوخ هذا الفن. قال الإمام الشافعي: "يجب على كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما يبلغه جهده في أداء فرضه" قال الماوردي: "ومعرفة لسان العرب فرض على كل مسلم من مجتهد وغيره".

وهذا يدلنا على مدى الارتباط العضوي بين الإسلام والعربية، فالعربية هي لسان الإسلام، ووعاء ثقافته، ولا سبيل إلى فهم الإسلام فهما صحيحا بغير تذوق العربية وإتقانها، ومن ثم أوجب الشافعي على كل مسلم تعلم ما يمكنه من ذلك ما استطاع،

وفقا للإمكانات المتاحة لمثله في بيئته وثقافته، فكيف بمن يريد بلوغ مرتبة الاجتهاد في فقه الشريعة وأحكامها؟!

ومقتضى كلام الشوكاني أنه يشترط للمجتهد في الأحكام أن يبلغ درجة الاجتهاد في العربية وعلومها، وهو ما صرح به الشاطبي، على حين اكتفى الآخرون بتحصيل بعض المختصرات!

قال العلامة محمد الخضر حسين:

"وقد يقع في خاطرك أن شرط الاجتهاد في اللسان العربي يجعل رتبة الاجتهاد في الشريعة بمنزلة المتعذر، فإنه يقتضي أن يسلك الفقيه في البحث عن معاني الألفاظ وأحكامها ووجوه بلاغتها الطرق التي سلكها أئمة تلك العلوم، ولا يكفيه أن يأخذ من القاموس أن النكاح مثلا يطلق على الوطء والعقد، ومن كتاب سيبويه أن الخفض يكون بالجوار ومن دلائل الإعجاز أن تقديم المعمول أو تعريف المسند يفيد القصر، حتى يتتبع كلام العرب نفسه، ويقف على صحة إطلاق النكاح على الوطء والعقد، ويظفر بشواهد كثيرة يحقق بها قاعدة الخفض بالجوار، وشواهد أخرى يعلم بها أن تقديم المعمول أو تعريف الطرفين يفيد الحصر، وتكليفه بأن يبلغ في علوم اللغة هذه الغاية يشبه التكليف بما لا تسعه الطاقة.

وجواب هذا: أن المجتهد في الشريعة لابد له من أن يرسخ في علوم اللغة رسوخ البالغين درجة الاجتهاد، وله أن يرجع في أحكام الألفاظ ومعانيها إلى رواية الثقة وما يقوله الأئمة، وإذا وقع نزاع في معنى أو حكم توقف عليه فهم نص شرعي تعين عليه حينئذ بذل الوسع في معرفة الحق بين ذلك الاختلاف، ولا يسوغ له أن يعمل على أحد المذاهب النحوية أو البيانية في تقرير حكم إلا أن يستبين له رجحانه بدليل.

والذي أؤكده أن المهم هنا أن يحس المجتهد من نفسه أنه أصبح قادرا على تذوق كلام العرب وفهمه، والغوص على معانيه، بمثل ما كان عليه العربي الأول بسليقته وسلامة فطرته، قبل أن يستعجم الناس، ويفسد اللسان والذوق، وإن لم يبلغ درجة الاجتهاد في اللغة وعلومها. فهذا قد يصعب، فالتخفيف الذي ذكره الإمام الغزالي مقبول بهذا التفسير الذي فسره شيخنا الأكبر محمد الخضر حسين رحمه الله.

٤. العلم بمواضع الإجماع

ويأتي بعد ذلك العلم بمواضع الإجماع، حتى لا يفتى بخلاف الإجماع، كما يلزمه معرفة النصوص، حتى لا يفتى بخلافها.

قال الغزالي: "والتخفيف في هذا الأصل: أن لا يلزمه أن يحفظ جميع مواقع الإجماع والخلاف، بل كل مسألة يفتى فيها، فينبغي أن يعلم أن فتواه ليس (كذا) مخالفا للإجماع، إما بأن يعلم أنه موافق مذهب من مذاهب العلماء، أيهم كان، أو يعلم أن هذه واقعة متولدة في العصر لم يكن لأهل الإجماع فيها خوض، فهذا القدر فيه كفاية".

وعلى هذا، لا تحتاج المسائل الجديدة التي هي من مستحدثات عصرنا، مثل "نقل الدم" أو "زرع الأعضاء" المنقولة من الحي إلى الحي، أو من جثة ميت، ووصية بعض الناس بالانتفاع بجزء من بدنه، أو بجثته كلها لخدمة الغير أو الإنعاش الطبي المكثف لمريض فقد وعيه وإحساسه العصبي، أو ما يسمونه "شتل الجنين" أو "الرحم الظئر" أو "بنوك الأجنة المجمدة" أو "التحكم في جنس الجنين" أو استخدام الأشعة أو الذرة في السلم أو الحرب، ونحو ذلك مما لم يعرفه الأولون، ولم يخطر ببالهم، لا تحتاج هذه القضايا إلى البحث عن معرفة رأي أهل الإجماع فيها.. إذ ليس لهم فيها رأي.

والمهم هنا أن يثبت الإجماع بيقين لا شك فيه، فإذا استيقن المجتهد الإجماع في مسألة، فليوفر على نفسه عناء الاجتهاد، فقد فرغت منها الأمة التي أبى الله أن يجمعها على ضلالة.

وهذه المواضع الإجماعية في فقهها هي التي تجسم الوحدة الفكرية والسلوكية للأمة وتحفظها من عوامل التشتت والتمزق.

فإذا أجمعت الأمة على حل حلي الذهب للنساء، ولم يختلفوا إلا في زكاتها فلا مجال لمخالفة هذا الإجماع الذي نقله غير واحد وأقرته جميع المذاهب المتبوعة، واستقر عليه الفقه المتصل بعمل الأمة خلال أربعة عشر قرنا، في أقطار الإسلام كافة.

ومن هنا يكون اجتهاد الشيخ الألباني الذي خرج به في رسالته في "الزفاف" وأعلن به تحريم "الذهب المحلق" على النساء، اجتهادا مرفوضا، لأنه خالف الإجماع المتيقن.

ومثل ذلك: اجتهاد بعض الباحثين المعاصرين في إباحة زواج المسلمة بالكتابي قياسا على زواج المسلم بالكتابية.

وهو اجتهاد مرفوض كذلك، لإجماع المسلمين في كل العصور ومن جميع المذاهب على تحريمه، واستقرار عمل الأمة عليه طوال قرون، بالإضافة إلى عموم قوله تعالى في سورة الممتحنة: (فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار، لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن).

تنبيهات مهمة حول الإجماع

وأحب أن أنبه هنا إلى عدة أمور:

١. إن هذا الشرط إنما يشترطه من يقول بحجية الإجماع، ويرى أنه دليل شرعي كما نبه على ذلك الشوكاني فأما من يقول بعدم إمكانه، أو بعدم وقوعه أو بعدم العلم به، أو بعدم حجيته، فلا موضع لهذا الشرط عنده.

٢. إنه قلما يلتبس على من بلغ رتبة الاجتهاد ما وقع عليه الإجماع من مسائل الفقه، كما قال الشوكاني، وقد جمعتهما بعض الكتب المختصرة مثل "مراتب الإجماع" لابن حزم، و"الإجماع" لابن المنذر.

٣. إن كثيرا مما ادعى فيه الإجماع من مسائل الفقه قد ثبت فيه الخلاف، وقد لمست هذا بنفسي، وأنا أبحث في "فقه الزكاة" في عدد من المسائل، وهذا ما جعل الإمام أحمد يقول كلمته المشهورة: "من ادعى الإجماع فقد كذب، وما يدريه، لعل الناس اختلفوا وهو لا يدري".

ومن ذلك: اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية ومدرسته في مسائل "الطلاق الثلاث" والحلف بالطلاق، أي الطلاق الذي يراد به الحمل على شيء أو المنع منه وغير ذلك مما أخذت به قوانين الأسرة في كثير من البلاد الإسلامية، وتبناه الجم الغفير من علماء العصر، إنقاذا للأسرة المسلمة من التفكك والانهيار الذي هددها قرونا، ساد فيها الاتجاه القائل بالتوسع في إيقاع الطلاق حتى ادعى فيه الإجماع.. ومثل ذلك "قانون الوصية الواجبة" الذي أخذ به بناء على مذهب بعض السلف في العمل بآية البقرة، وإنها محكمة غير منسوخة: (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين) [البقرة:١٨٠].

٤. أن من الإجماع ما يقبل الإبطال بإجماع جديد. وذلك فيما بنى الإجماع فيه على عرف تبدل، أو مصلحة زمنية تغيرت، لأن المصلحة المذكورة هي علة الحكم، والمعلول يدور مع علته وجودا وعدما.

صحيح أن الجمهور منعوا ذلك، لأن كون الإجماع حجة يقتضي امتناع حصول إجماع آخر مخالف له، وجوزه أبو عبدالله البصري، وقال: إنه لا يقتضي ذلك، لإمكان تصور كونه حجة إلى غاية، هي حصول إجماع آخر، قال الصفي الهندي: ومأخذ أبي عبدالله قوي، وقال الرازي: وهو الأولى. وكذلك ذكر العلامة البزدوي: أن الإجماع الاجتهادي يجوز أن ينسخ بمثله. وينبغي حمل كلام الجمهور في عدم الجواز على الإجماع النقلي، أي المبني على دليل نقلي من كتاب أو سنة، فإن الإجماع الثاني لا يتصور إلا بحدوث دليل جديد من كتاب أو سنة، وهو غير ممكن بعد انقطاع الوحي.

٥. أن بعض مواضع الإجماع النقلي ذاته قابلة للاجتهاد إذا كان النص مبنيا على رعاية عرف معين أو مصلحة معينة، فتبدل العرف أو تغيرت المصلحة.

مثال ذلك: إجماعهم على أن للزكاة نصابين متفاوتين: أحدهما من الذهب والآخر من الفضة، بناء على ما صح من أحاديث، وما ورد من آثار، بأن للفضة نصابا هو مائتا درهم، وللذهب نصابا هو عشرون دينارا، أو عشرون مثقالا.

وذلك أن هذا الإجماع مبني على عرف قائم في عصر النبوة، وهو وجود عملتين متداولتين في المجتمع، إحداهما من الدراهم الفضية القادمة من فارس والأخرى من الدنانير الذهبية الواردة من دولة الروم، وكان الدينار حينئذ يصرف بعشرة دراهم، فقدر النصاب بمبلغين متساويين في القيمة وقتها.

ولكن الوضع تغير، وخاصة في عصرنا، فأصبحت قيمة النصاب إذا قدر بالفضة دون نصاب الذهب بمراحل. فاقتضى الاجتهاد الصحيح توحيد النصاب، واعتباره بالذهب، لأنه وحدة التقدير التي احتفظت بثباتها النسبي على مر العصور.

وقد أدخل بعض الباحثين هنا ـ مع شرط العلم بمواضع الإجماع ـ العلم بمواضع الخلاف، لما لها من أهمية في تكوين ملكة الفقه والاطلاع على مداركه، ومسالك الاستنباط فيه.

ورأيي أن هذا يدخل في شرط آخر مختلف فيه، وهو معرفة فروع الفقه وهل هي لازمة أو لا؟ وسنعرض لذلك فيما بعد.

تجزؤ الاجتهاد

الشروط التي ذكرها الأصوليون للاجتهاد، وشرحناها فيما سبق، إنما هي شروط لمن يريد أو نريد له أن يبلغ درجة الاجتهاد المطلق، أي الكامل، ويعنون به الاجتهاد في جميع أبواب الفقه ومسائله.

أما الاجتهاد في بعض الأبواب دون بعض، فلا يشترط له عند الأكثرين كل تلك الشروط والأوصاف التي ذكرها، بناء على أن الاجتهاد قابل لأن يتجزأ.

والواقع أن القضية قد اختلفوا فيها. وأول من رأيته أثارها الإمام الغزالي في "المستصفي" فبعد أن فرغ من ذكر الشروط التي لا بد منها للمجتهد قال: "دقيقة في التخفيف يغفل عنها الكثيرون" ثم قال:

"اجتماع هذه العلوم الثمانية إنما يشترط في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع، وليس الاجتهاد عندي منصبا لا يتجزأ، بل يجوز أن يقال للعالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض. فمن عرف طريق النظر والقياس فله أن يفتي في مسألة قياسية، وإن لم يكن ماهرا في علم الحديث. فمن ينظر في مسألة المشتركة يكفيه أن يكون فقيه النفس عارفا بأصول الفرائض ومعانيها، وإن لم يكن قد حصل الأخبار التي وردت في مسألة تحريم المسكرات، أو في مسألة النكاح بلا ولى، فلا استمداد لنظر هذه المسألة منها ولا تعلق لتلك الأحاديث بها، فمن أين تصير الغفلة عنها أو القصور عن معرفتها نقصا؟ ومن عرف أحاديث قتل المسلم بالذمي وطريق التصرف فيه، فما يضره قصوره عن علم النحو الذي يعرف قوله تعالى: (وامسحوا برءوسكم وأرجلكم إلى الكعبين) [سورة المائدة:٦] وقس عليه ما في معناه، وليس من شرط المفتي أن يجيب عن كل مسألة، فقد سئل مالك رحمه الله عن أربعين مسألة، فقال في ستة وثلاثين منها: لا أدري. وكم توقف الشافعي رحمه الله، بل الصحابة في المسائل. فإذا لا يشترط إلا أن يكون على بصيرة فيما يفتي، فيفتي فيما يدري ويدري أنه يدري ويميز بين ما لا يدري وبين ما يدري فيتوقف فيما لا يدري ويفتي فيما يدري".

وما قاله الغزالي ذهب إليه جماعة، وعزاه الصفي الهندي إلى الأكثرين وحكاه صاحب "النكت" عن أبي علي الجبائي، وأبي عبدالله البصري من المعتزلة، قال ابن دقيق العيد: وهو المختار، لأنه قد تمكن العناية بباب من الأبواب الفقهية حتى تحصل المعرفة بمآخذ أحكامه، وإذا حصلت المعرفة بالمأخذ أمكن الاجتهاد.

وذهب آخرون إلى المنع، لأن المسألة في نوع من الفقه ربما كان أصلها في نوع آخر منه، ومال إلى ذلك الشوكاني، لأن من لا يقتدر على الاجتهاد في بعض المسائل، لا يقتدر عليه في البعض الآخر، وأكثر علوم الاجتهاد يتعلق بعضها ببعض، ويأخذ بعضها بحجز بعض، ولا سيما ما كان من علومه مرجعه إلى ثبوت الملكة، فإنها إذا تمت كان مقتدرا على الاجتهاد في جميع المسائل، وإن احتاج بعضها إلى مزيد بحث. وإن لم تثبت لم يقتدر على شيء من ذلك، ولا يثق من نفسه لتقصيره، ولا يثق به الغير لذلك.

ويؤيد الشوكاني ذلك: بأنهم اتفقوا على أن المجتهد لا يجوز له الحكم بدليل حتى يحصل له غلبة الظن بحصول المقتضى وعدم المانع، وإنما يحصل ذلك للمجتهد المطلق.. وأما غيره فلا يحصل له ذلك.. فإن ادعاه فهو مجازف، وتتضح مجازفته بالبحث معه.

وقال المحقق ابن القيم في "أعلامه":

"الاجتهاد حالة تقبل التجزؤ والانقسام، فيكون الرجل مجتهدا في نوع من العلم مقلدا في غيره، أو من باب من أبوابه، كمن استفرغ وسعه في نوع من العلم بالفرائض وأدلتها واستنباطها من الكتاب والسنة دون غيرها من العلوم، أو في باب الجهاد أو الحج، أو غير ذلك، فهذا ليس له الفتوى فيما لم يجتهد فيه، ولا تكون معرفته بما اجتهد فيه مسوغة له الإفتاء بما لا يعلم في غيره، وهل له أن يفتي في النوع الذي اجتهد فيه؟ فيه ثلاثة أوجه: أصحها الجواز، بل هو الصواب المقطوع به. والثاني: المنع. والثالث: الجواز في الفرائض دون غيرها.

فحجة الجواز أنه قد عرف الحق بدليله، وقد بذل جهده في معرفة الصواب: فحكمه في ذلك حكم المجتهد المطلق في سائر الأنواع.

وحجة المنع تعلق أبواب الشرع وأحكامه بعضها ببعض، فالجهل ببعضها مظنة للتقصير في الباب والنوع الذي قد عرفه، ولا يخفى الارتباط بين كتاب النكاح والطلاق والعدة وكتاب الفرائض، وكذلك الارتباط بين كتاب الجهاد وما يتعلق به، وكتاب الحدود والأقضية والأحكام، وكذلك عامة أبواب الفقه.

ومن فرق بين الفرائض وغيرها رأى انقطاع أحكام قسمة المواريث ومعرفة الفروض ومعرفة مستحقها عن كتاب البيوع والإجارات والرهون والنضال وغيرها، وعدم تعلقها بها، وأيضا فإن عامة أحكام المواريث قطعية، وهي منصوص عليها في الكتاب والسنة.

فإن قيل: فما تقولون فيمن بذل جهده في معرفة مسألة أو مسألتين هل له أن يفتي بهما؟

قيل: نعم، يجوز في أصح القولين، وهما وجهان لأصحاب الإمام أحمد، وهل هذا إلا من التبليغ عن الله وعن رسوله، وجزى الله من أعان الإسلام ولو بشطر كلمة خيرا، ومنع هذا من الإفتاء بما علم خطأ محض، وبالله التوفيق".

وتجزؤ الاجتهاد يشبه ما عرفه عصرنا من أنواع التخصص الدقيق، فمثلا في القانون لا يوجد أستاذ في كل فروع القانون، بل في المدني أو الجنائي أو الإداري أو الدولي مثلا.. وقد يكون أحدهم أستاذا كبيرا يرجع إليه، ويؤخذ برأيه في اختصاصه، وهو شبه عامي في المجالات الأخرى.

وعلى هذا يستطيع أستاذ الاقتصاد المتمكن إذا درس ما يتعلق به في الفقه الإسلامي والمصادر الإسلامية ـ دراسة مستوعبة ـ أن يجتهد في هذا الباب وحده لا يتعداه. ومثل ذلك أستاذ القانون الجنائي، أو الدستوري، أو أستاذ علم الاجتماع، كل في اختصاصه.

وهذا إنما يتم بشرطين:

الأول: أن تكون لديه الأهلية العلمية العامة للفهم والاستنباط، بمعنى أن عنده إلماما مناسبا بمثله بالشروط التي سبق ذكرها بالنسبة للمجتهد المطلق.

الثاني: أن يدرس موضوعه أو مسألته دراسة مستوعبة، بحيث يحيط بها من جميع جوانبها، حتى يتمكن من الاجتهاد فيها.

ولكن العلامة أحمد إبراهيم يرى أن مثل هذا لا ينبغي أن يسمى مجتهدا جزئيا، لأن ملكة الاجتهاد والاستنباط لا تتجزأ، وهي إذا ثبتت لشخص قدر بها على الاستنباط في كل أبواب الشريعة، فهو في الحقيقة محصل للأحكام في هذا الباب وعارف بأصوله وأدلته فقط. وليس هذا هو المراد بالاجتهاد وهذا ميل إلى القول بعدم التجزئ.

ولا شك أن الاجتهاد الحقيقي والكامل هو الاجتهاد المطلق، والمجتهد المطلق هو القادر على النظرة المحيطة المستوعبة التي يعجز عنها المجتهد الجزئي. إن صحت تسميته مجتهدا. والذي يجدد للأمة دينها، كما بشر بذلك الحديث، إنما هو المجتهد بإطلاق، ولكنا لا نرفض ثمرات هذا النوع من الاجتهاد الجزئي، مادام قد قام على

أساس علمي ومنهجي مكين. وجل أطروحات الدراسات العليا للماجستير أو الدكتوراه إنما هي لون من هذا الاجتهاد الجزئي، قصد به دراسة موضوع أو قضية معينة، واستيعابها من كل جوانبها. وبيان الحكم فيها. وكثيرا ما تؤدي إلى نتائج علمية لها قيمتها عند أهل الذكر.

مجال الاجتهاد

أما مجال الاجتهاد ـ أو (المجتهد فيه) كما يعبر الأصوليون ـ فهو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قاطع. وإنما ذكروا "الشرعي" احترازا عن العقليات ومسائل الكلام.

قال الغزالي: "فإن الحق فيها واحد، والمصيب واحد، والمخطئ آثم. وإنما نعني بالمجتهد فيه ما لا يكون المخطئ فيه آثما".

وقولهم: "ليس فيه دليل قاطع" لإخراج وجوب الصلوات الخمس والزكاة وما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع. ففيها أدلة قطعية يأثم فيها المخالف، فليست محل الاجتهاد.

قال أبو الحسن البصري: "المسألة الاجتهادية هي التي اختلف فيها المجتهدون من الأحكام الشرعية". وهذا ضعيف، لأن جواز اختلاف المجتهدين مشروط بكون المسألة اجتهادية، فلو عرفنا كونها اجتهادية باختلافهم فيها لزم الدور!

وبعضهم لم يكتف بما ذكره الغزالي في تحديد المجتهد فيه، بل قال: "كل حكم شرعي عملي..الخ" فأضاف قيد "عملي" حتى يخرج المسائل الشرعية الاعتقادية من مجال الاجتهاد، لأنه لا مجال لمجتهد فيها أن يكون له عذر، فضلا عن أن يكون له أجر. ولهذا حملوا على عبيد الله بن الحسن العنبري إذ قال عن المختلفين في خلق أفعال العباد ونحوها: "هؤلاء قوم عظموا الله، وأولئك قوم نزهوا الله"!

والذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ أن مجال الاجتهاد: هو كل مسألة شرعية ليس فيها دليل قطعي بالثبوت، قطعي الدلالة، سواء كانت من المسائل الأصلية الاعتقادية أم من المسائل الفرعية العملية.

ومجيئها في الشريعة على هذا الوجه دليل الإذن بالاجتهاد فيها، وإلا لجعل الله تعالى فيها من قواطع الأدلة، ومحكمات النصوص، ما يرفع التشابه، ويغني عن النظر، ويمنع الاختلاف، ولهذا أنزل الله تعالى في كتابه على رسوله صلى الله عليه وسلم: (منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) [سورة آل عمران:٧].

ومن حكمة إنزال هذه المتشابهات أن تتسع لأكثر من فهم وأكثر من تفسير وبذلك يتسع دين الله للمختلفين وإن خطأ بعضهم بعضا، ولكن لا يكفر بعضهم بعضا.

أما تأثيم المجتهد في المسائل العلمية والاعتقادية، فهو مناف لما قرره القرآن والسنة في مثل قوله تعالى: (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) [سورة البقرة:٢٨٦]، (فاتقوا الله ما استطعتم) [سورة التغابن:١٦]، "إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم" الحديث.

ومن بذل وسعه في طلب الحقيقة، ولم يدخر جهدا في معرفتها، فقد أتى ما كلفه الله إياه. ولو أخطأ الطريق. فهذا هو وسعه وطاقته، وقد علم الله المؤمنين أن يدعوه فيقولوا: (ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به) [سورة البقرة:٢٨٦] وجاء في الصحيح: أن الله تعالى قد أجاب هذا الدعاء.

قال الإمام ابن دقيق العيد:

"ما نقل عن العنبري: إن أراد أن كل واحد من المجتهدين مصيب لما في نفس الأمر فباطل. وإن أريد به أن من بذل الوسع ولم يقصر في الأصوليات يكون معذورا غير معاقب، فهذا أقرب، لأنه قد يعتقد فيه أنه لو عوقب وكلف بعد استفراغه غاية الجهد لزم تكليفه بما لا يطيق".

وهذا هو ما اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية أيضا، قال في إحدى رسائله:

"فمن كان من المؤمنين مجتهدا في طلب الحق وأخطأ، فإن الله يغفر له خطأه كائنا ما كان، سواء كان في المسائل النظرية والعملية، أو المسائل الفروعية العملية، هذا الذي عليه أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وجماهير أئمة الإسلام".

وأما تفريق المسائل إلى أصول يكفر بإنكارها، ومسائل فروع لا يكفر بإنكارها، فهذا التفريق ليس له أصل لا عن الصحابة ولا عن التابعين لهم بإحسان ولا أئمة الإسلام، وإنما هو مأخوذ عن المعتزلة وأمثالهم من أهل البدع، وعنهم تلقاه من ذكره من الفقهاء في كتبهم، وهو تفريق متناقض.

أما إخراج المسائل العلمية الاعتقادية من مجال الاجتهاد ـ وإن لم تكن أدلتها قطعية ـ والمبالغة في تأثيم المجتهدين فيها، فإنه انتهى بقوم إلى تكفير المخالفين لهم في الأصول، كما فعل المعتزلة و كثير من الفرق الأخرى، وبعض أهل السنة أيضا. مع أن باب

التكفير باب خطر، ولا ينبغي لمسلم بصير أن يلجه ما لم يسلك المسالك كلها، ولا يجد مجالا لعذر أو تأويل.

قال الشوكاني: "واعلم أن التكفير لمجتهدي الإسلام بمجرد الخطأ في الاجتهاد في شيء من مسائل العقل عقبة كئود لا يصعد إليها إلا من لا يبالي بدينه ولا يحرص عليه، لأنه مبني على شفا جرف هار، وعلى ظلمات بعضها فوق بعض، وغالب القول به ناشئ عن العصبية، وبعضه ناشئ عن شبه واهية ليست من الحجة في شيء، ولا يحل التمسك بها في أيسر أمر من أمور الدين فضلا عن هذا الأمر الذي هو مزلة الأقدام، ومدحضة كثير من علماء الإسلام. والحاصل أن الكتاب والسنة ومذهب خير القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم يدفع ذلك دفعا ولا شك فيه ولا شبهة. فإياك أن تغتر بقول من يقول منهم إنه يدل على ما ذهب إليه الكتاب والسنة، فإن ذلك دعوى باطلة مترتبة على شبهة داحضة، وليس هذا المقام مقام بسط الكلام على هذا المرام لوضعه في علم الكلام".

هل يدخل الاجتهاد أصول الفقه؟

وإذا كان بعض مسائل الاعتقاد قابلا لأن يدخل دائرة الاجتهاد، فأولى منه بالدخول بعض مسائل "أصول الفقه"، على الرغم مما شاع لدى كثير من الدارسين أن أصول الفقه قطعية، وأن الأصول إذا لم تكن قطعية ودخلها الاجتهاد كغيرها، لم يعد لنا معيار نحتكم إليه إذا اختلفنا في الفروع!

ومنذ سنوات ثارت هذه القصة على صفحات العدد الافتتاحي من مجلة "المسلم المعاصر" حيث تبنت المجلة الدعوة إلى اجتهاد معاصر قوي يعتمد على أصول الإسلام، ولا يغفل حاجات العصر، ولم تقصر دعوتها على الاجتهاد في الفقه، بل شملت الاجتهاد في أصوله.

واعترض بعض الباحثين المعاصرين على هذه الدعوة بأن أصول الفقه قطعية، فكيف نجتهد فيها؟

وكان لي شرف المشاركة في تجلية هذه القضية في العدد التالي وكان مما قلته فيها:

لا ريب أن الشاطبي رحمه الله بذل جهده لإثبات أن الأصول قطعية، ولكن ما المراد بالأصول هنا؟ يحسن بنا أن ننقل من تعليق العلامة الشيخ عبدالله دراز على "الموافقات" ما يوضح المقام حيث يقول:

تطلق الأصول على الكليات المنصوصة في الكتاب والسنة: مثل "لا ضرر ولا ضرار" الحديث، (ولا تزر وازرة وزر أخرى) [سورة فاطر:١٨]، (وما جعل عليكم في الدين من حرج) [سورة الحج:٧٨]، "إنما الأعمال بالنيات" الحديث. هكذا. وهذه تسمى أدلة أيضا كالكتاب والسنة والإجماع..الخ وهي قطعية بلا نزاع.

وتطلق أيضا على القوانين المستنبطة من الكتاب والسنة، التي توزن بها الأدلة الجزئية عند استنباط الأحكام الشرعية منها، وهذه القوانين هي من الأصول. فمنها ما هو قطعي باتفاق، ومنها ما فيه النزاع بالظنية والقطعية.

فالقاضي: "أبو بكر الباقلاني" ومن وافقه على أن من هذه المسائل الأصولية ما هو ظني، والشاطبي قد عارض هذا بأدلة ذكرها، مقررا في النهاية أن ما كان ظنيا يطرح من علم الأصول، فيكون ذكره تبعيا لا غير. (انظر الموافقات جـ، حاشية ص٢٩ ط التجارية).

والذي يطالع علم أصول الفقه يتبين له أن رأي القاضي ومن وافقه هو الراجح، وذلك لما يرى من الخلاف المنتشر في كثير من مسائل الأصول، فهناك من الأدلة ما هو مختلف فيه بين مثبت بإطلاق، وناف بإطلاق، وقائل بالتفصيل. مثل اختلافهم في المصالح المرسلة، والاستحسان، وشرع من قبلنا، وقول الصحابي، والاستصحاب وغيرها. مما هو معلوم لكل دارس للأصول.

والقياس وهو من الأدلة الأربعة الأساسية لدى المذاهب المتبوعة، فيه نزاع وكلام طويل الذيول من الظاهرية وغيرهم.

حتى الإجماع لا يخلو من كلام حول إمكانه ووقوعه، والعلم به، وحجيته.

هذا إلى أن القواعد والقوانين التي وضعها أئمة هذا العلم، لضبط الفهم، والاستنباط من المصدرين الأساسيين القطعيين: "الكتاب والسنة"، لم تسلم من الخلاف وتعارض وجهات النظر، كما يتضح ذلك في مسائل العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمنطوق والمفهوم، والناسخ والمنسوخ.. وغيرها، فضلا عما تختص به السنة من خلاف حول

ثبوت الآحاد منها، وشروط الاحتجاج بها، واختلاف المذاهب في ذلك أمر معلوم مشهور، نلمس أثره بوضوح في علم أصول الحديث، كما نلمسه في علم أصول الفقه.

وإذا كان مثل هذا الخلاف واقعا في أصول الفقه، فلا نستطيع أن نوافق الإمام الشاطبي على اعتبار كل مسائل الأصول قطعية. فالقطعي لا يسع مثل هذا الاختلاف ولا يحتمله، من ثم ألف العلامة الشوكاني كتابه الذي سماه "إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول" محاولا فيه تمحيص الخلاف، وتصحيح الصحيح، ونبذ الضعيف، وقال في مقدمته:

"إن علم أصول الفقه لما كان هو العلم الذي يأوي إليه الأعلام، والملجأ الذي يلجأ إليه عند تحرير المسائل، وتقرير الدلائل، في غالب الأحكام، وكانت مسائله المقررة، وقواعده المحررة، تؤخذ مسلمة عند كثير من الناظرين، كما تراه في مباحث الباحثين، وتصانيف المصنفين، فإن أحدهم إذا استشهد بكلمة من كلام أهل الأصول، أذعن له المنازعون، وإن كانوا من الفحول، لاعتقادهم أن مسائل هذا الفن قواعد مؤسسة على الحق الحقيق بالقبول، مربوطة بأدلة علمية (أي يقينية) من المعقول والمنقول، تقصر عن القدح في شيء منها أيدي الفحول، وإن تبالغت في الطول، وبهذه الوسيلة صار كثير من أهل العلم واقعا في الرأي رافعا أعظم راية، وهو يظن أنه لم يعمل بغير علم الرواية ـ حملني على ذلك ـ بعد سؤال جماعة لي من أهل العلم ـ على التصنيف في هذا العلم الشريف، قاصدا به إيضاح راجحه من مرجوحه، وبيان سقيمه من صحيحه، موضحا لما يصلح منه للرد إليه، وما لا يصلح للتعويل عليه. ليكون العالم على بصيرة في علمه يتضح له بها الصواب، ولا بيني وبينه وبين درك الحق الحقيق بالقبول حجاب.. لأن تحرير ما هو الحق هو غاية الطلبات، ونهاية الرغبات، لا سيما في مثل هذا الفن الذي رجع كثير من المجتهدين بالرجوع إليه إلى التقليد من حيث لا يشعرون، ووقع غالب المتمسكين بالأدلة بسببه في الرأي البحت وهو لا يعلمون".

وبهذا كله يتضح أن للاجتهاد في أصول الفقه مجالا رحبا، هو مجال التمحيص والتحرير والترجيح فيما تنازع فيه الأصوليون من قضايا جمة، ومحاولة الشوكاني "تحقيق الحق" منها لا يعنى أنه لا يدع لمن بعده شيئا، فالباب لا يزال مفتوحا لمن وهبه الله المؤهلاتولو لوجه، ولكل مجتهد نصيب، وقد يتهيأ للمفضول مالا يتهيأ للفاضل.

الأمر الذي يجب تأكيده بقوة هو أن ما ثبت بدليل قطعي لا يجوز أن ندع للمتلاعبين أن يجترئوا على اقتحام حماه. فإن هذه "القطعيات" هي عماد الوحدة الاعتقادية والفكرية

والعملية للأمة. وهي لها بمثابة الرواسي للأرض، تمنعها أن تميد وتضطرب. ولا يجوز لنا التساهل مع قوم من الأدعياء، يريدون أن يحولوا القطعيات إلى محتملات، والمحكمات إلى متشابهات، ويجعلوا الدين كله عجينة لينة في أيديهم يشكلونها كيف شاءت لهم أهواؤهم، ووسوست إليهم شياطينهم.

ولقد بلغ التلاعب بهؤلاء إلى حد أنهم اجترئوا على الأحكام الثابتة بصريح القرآن، مثل توريث الأولاد للذكر مثل حظ الأنثيين، فهم يريدون أن "يجتهدوا" في التسوية بين الذكر والأنثى! بدعوى أن التفاوت كان في زمن لم تكن المرأة فيه تعمل مثل الرجل، وجهل هؤلاء أو تجاهلوا أن المرأة ـ وإن عملت وخرجت من مملكتها وزاحمت الرجال بالمناكب ـ تظل في كفالة الرجل ونفقته: ابنة وأختا وزوجة وأما غنية كانت أو فقيرة، وأن أعباءها المالية دون أعبائه، فهو يتزوج فيدفع مهرا، ويتحمل نفقة، وهي تتزوج فتأخذ مهرا، وينفق عليها، ولو كانت من ذوات الثراء.

وبلغ التلاعب ببعضهم أن قالوا: أن الخنازير التي حرمها القرآن وجعل لحمها رجسا، كانت خنازير سيئة التغذية، أما خنازير اليوم فتربى تحت إشراف لم تنله الخنازير القديمة.

وهكذا يريد هؤلاء لشرع الله أن يتبع أهواء الناس، لا أن تخضع أهواء الناس لشرع الله (ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن) [سورة المؤمنون:٧١].

إننا نقول لهؤلاء الذين عبدوا أنفسهم لفكرة التطور المطلق ويطالبون الإسلام أن يتطور! نقول لهم: لماذا تطالبون الإسلام أن يتطور، ولا تطالبون التطور أن يسلم؟!

والإسلام إنما شرعه الله ليحكم لا ليحكم، وليقود لا ليقاد، فكيف تجعلون الحاكم محكوما، والمتبوع تابعا؟! (أفحكم الجاهلية يبغون، ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون) [سورة المائدة:٥٠].

مراتب الاجتهاد

قال العلامة الدهلوي في رسالة "عقد الجيد": قد صرح الرافعي والنووي وغيرهما ممن لا يحصي كثرة بأن المجتهد المطلق قسمان: مستقل ومنتسب، ويظهر من كلامهم أن المستقل يمتاز بثلاث خصال:

إحداهما: التصرف في الأصول التي عليها بناء مجتهداته.

الثانية: تتبع الآيات والآثار بمعرفة الأحكام التي سبق الجواب فيها واختيار بعض الأدلة المتعارضة على بعض، وبيان الراجح من محتملاته والتنبيه لمآخذ الأحكام من تلك الأدلة، والذي نرى ـ والله أعلم ـ أن ذلك ثلثا علم الشافعي.

الثالثة: الكلام في المسائل التي لم يسبق بالجواب فيها، أخذا من تلك الأدلة.

والمنتسب من سلم أصول شيخه، واستعان بكلامه كثيرا في تتبع الأدلة، والتنبيه للمآخذ، وهو مع ذلك مستيقن بالأحكام من قبل أدلتها، قادر على استنباط المسائل منها، قل ذلك أو أكثر، وإنما تشترط الأمور المذكورة في المجتهد المطلق يعنى بقسميه.

وأما الذي هو دونه في المرتبة فهو مجتهد في المذهب، وهو مقلد لإمامه فيما ظهر فيه نصه، ولكنه يعرف قواعد إمامه وما بني عليه، فإذا وقعت حادثة لم يعرف لإمامه فيها نصا، اجتهد على مذهبه، وخرجها من أقواله وعلى منواله.

ودونه في المرتبة: مجتهد الفتيا، وهو المتبحر في مذهب إمامه، المتمكن من ترجيح قول على آخر، ووجه من وجوه الأصحاب على آخر.

والاجتهاد إذا أطلق في عباراتهم ينصرف إلى الاجتهاد المطلق سواء أكان مستقلا أم منتسبا، ولا يحمل على الاجتهاد في المذهب أو الفتوى إلا مقيدا.

والاجتهاد المطلق أعم من الاجتهاد المستقل والمنتسب فكل اجتهاد مستقل اجتهاد مطلق ولا عكس، وكل اجتهاد منتسب اجتهاد مطلق ولا عكس، والاجتهاد المستقل والمنتسب متباينان.

ومرتبة الاجتهاد المطلق المستقل يدخل فيها كل فقهاء الصحابة والتابعين وأئمة المذاهب المتبوعة: الأربعة ومن في منزلتهم مثل الأئمة: زيد بن علي وجعفر الصادق والثوري والأوزاعي والليث بن سعد، والطبري وداود بن علي وغيرهم.

ومرتبة الاجتهاد المطلق المنتسب فتشمل أصحاب الأئمة الذين وافقهم على أصولهم، وكان لهم اجتهادهم واستنباطهم في عامة مسائل الفقه، فوافقوا وخالفوا.

مثل أصحاب أبي حنيفة: أبي يوسف ومحمد وزفر، ومثل أصحاب مالك: ابن القاسم وأشهب وأصبغ.. ومثل أصحاب الشافعي: المزني والبويطي وأصحاب أحمد: الخلال.. وغيرهم.

ويرى الشيخان أبو زهرة وخلاف رحمهما الله: أن مثل أبي يوسف ومحمد وزفر من أصحاب أبي حنيفة لا ينزلون عن رتبة الاجتهاد المطلق المستقل، ومنزلتهم من أبي حنيفة مثل منزلة أبي حنيفة من شيخه إبراهيم النخعي، ومنزلة الشافعي من مالك، وأحمد من الشافعي.

وهو كلام وجيه. وينطبق كذلك على أصحاب الأئمة: مالك والشافعي وأحمد، ومنزلتهم في الاجتهاد معروفة غير منكورة. ولكن يبدو أن تسمية هؤلاء وأمثالهم بالمجتهدين المنتسبين أصبحت شبه "اصطلاح" على المجتهدين من أصحاب الأئمة المتبوعين الذين توضع أراءهم بجوار رأي إمام المذهب نفسه، وكثيرا ما تكون الفتوى عليها، وإذا كان هذا اصطلاحا فلا مشاحة في الاصطلاح.

مشروعية الاجتهاد وحكمه

الاجتهاد مشروع بلا ريب في الإسلام، دل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع. أما الكتاب فقوله تعالى: (ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم) [سورة النساء:٨٣].

وقال تعالى في وصف المؤمنين: (وأمرهم شورى بينهم) [سورة الشورى:٣٨]. والشورى تعني البحث عن الصواب فيما يعرض من أمور وفق أدلة الشرع، منصوصة أو غير منصوصة، وهذا لا يكون إلا من خلال الاجتهاد من أهل الرأي على اختلاف تخصصاتهم وتنوع خبراتهم.

وأما السنة، فمنها قوله صلى الله عليه وسلم:

"إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر".

وتقريره صلى الله عليه وسلم لعمرو بن العاص لما صلى في إحدى السرايا بأصحابه وكان جنبا ولم يغتسل، بل تيمم، وكانت الليلة شديدة البرودة، فقال النبي صلى الله عليه وسلم، ردا على شكوى من كان معه: تذكرت قوله تعالى: (ولا تقتلوا أنفسكم، إن الله كان بكم رحيما) [سورة النساء:٢٩] فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقرره على ذلك.

ومن ذلك نداؤه بعد منصرفه من غزوة الأحزاب: لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة فاجتهد قوم فصلوها في الطريق خوف فوت الوقت عملا بمقصود النص، وقال آخرون: لا نصلي إلا حيث أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن فات الوقت! وبلغ النبي صلى الله عليه وسلم فما عنف أحد من الفريقين.

ومن ذلك تقريره لمعاذ على اجتهاده حينما بعثه إلى اليمن، وقال له: "بم تقضي؟ قال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله قال: فإن لم تجد؟ قال: اجتهد رأيي لا آلو (أي لا أقصر) فقال: الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضى الله ورسوله"!

وهو حديث تلقاه فقهاء الأمة بالقبول وقواه ابن عبد البر، وابن تيمية وابن القيم والذهبي وابن كثير، وغيرهم، وقال الشوكاني: هو حديث حسن له طرق يرتقي بمجموعها إلى القبول.

وأما الإجماع، فقد أجمعت الأمة بكل مذاهبها على مشروعية الاجتهاد، وممارسته بالفعل، وكان من ثمراته هذه الثروة الفقهية العريضة.

والعقل كذلك يوجب الاجتهاد، لأن معظم أدلة الأحكام الشرعية العملية ظنية قابلة لأكثر من فهم، فلابد من الاجتهاد لتعيين الرأي الراجح أو الأرجح. وكذلك مالا نص فيه لابد من الاجتهاد لبيان الحكم الشرعي فيه، بوجه من وجوه الاستدلال، إذ الشريعة حاكمة على جميع أفعال العباد، وذلك لا يكون إلا بطريق الاجتهاد.

وإذا كان الاجتهاد مشروعا ولاشك فما حكمه شرعا؟ ونعني بحكمه هنا الوصف الذي يعطيه له الشرع من الأحكام: أهو فرض أو واجب أو مندوب..الخ؟

والذي يتضح من تعريف الاجتهاد ـ وهو بذل الوسع في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية ـ أن تحصيله واجب بالنسبة للأمة، وهو من فروض الكفايات التي

يترتب على وجودها قيام مصالحها العامة، وعلى عدمها اضطراب أمورها، واختلال أمر دينها ودنياها.

وإذا كان إتقان علم الطب والحساب وغيرهما من علوم الدنيا فرض كفاية على المجتمع المسلم كما قرر الغزالي والشاطبي وغيرهما. بل إذا كانت الصناعات والحرف المختلفة مثل النجارة والحدادة الخياطة والبناء وغيرها من فروض الكفايات فكيف لا يكون الاجتهاد في الشرع، واستنباط الأحكام من أدلته فرضا على الأمة؟

وإذا كان الاجتهاد فرض كفاية على الأمة، فمعنى هذا أنه يجب أن يكون لديها عدد كاف من الفقهاء المتمكنين من الاجتهاد، يدلونها على حكم الشريعة في الملمات ويفتونها على علم في النوازل. فإن وجد هذا العدد الكافي سقط الإثم والحرج عن الأمة. ودل ذلك على سلامة الأمة من الخلل في هذا الجانب، وإن لم يوجد ذلك أثمت الأمة عامة، وأولو الأمر فيها خاصة. لأن من مسئوليتهم أن يعملوا على سد الثغرات، وتهيئة من يقوم بفروض الكفايات.

وهذا الوضع الذي تفقد فيه الأمة أهل العلم والبصيرة هو الذي يعرضها للضلال بفتوى الجهال الذين يتزيون بزي العلماء، فيحلون ما حرم الله، ويحرمون ما أحل الله، ويسقطون ما أوجب الله. وفي هؤلاء جاء حديث عبدالله بن عمرو في الصحيحين مرفوعا: "إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من صدور الناس ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالم، اتخذ الناس رؤوسا جهالا، فسئلوا، فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا".

ولهذا نقل الشوكاني عن بعض الفقهاء: أنه لابد أن يكون في كل قطر من يقوم بالاجتهاد على الكفاية، لأن الاجتهاد من فروض الكفايات.

وقال الشهرستاني في "الملل والنحل": الاجتهاد فرض كفاية، حتى لو استقل بتحصيله واحد سقط الفرض عن الجميع، وإن قصر فيه أهل عصر عصوا بتركه، وأشرفوا على خطر عظيم، فإن الأحكام الاجتهادية إذا كانت مترتبة على الاجتهاد ترتب المسبب على السبب، ولم يوجد سبب، كانت الأحكام عاطلة، والآراء كلها متماثلة، فلابد من مجتهد.

وذكر النووي في "المجموع" أن الاجتهاد المستقل قد فقد من رأس المائة الرابعة.. وأما الاجتهاد المنتسب فهو باق إلى أن تأتي أشراط الساعة الكبرى ولا يجوز انقطاعه

شرعا، لأنه فرض كفاية، ومتى قصر فيه أهل مصر حتى تركوه أثموا كلهم، وعصوا بأسرهم. كما صرح به الماوردي والروياني والبنوي وغيرهم.

قال ابن الصلاح: "الذي رأيته في كتب الأئمة مشعر بأنه يتأدى فرض الكفاية بالمجتهد المقيد، والذي يظهر لي أنه يتأدى فرض الكفاية في الفتوى، وإن لم يتأد به في إحياء العلوم التي منها الاستمداد في الفتوى".

وهذا يعني أن فرض الكفاية لا يتحقق إلا بالمجتهد المطلق الذي يستمد أدلته من الشرع رأسا.

وهنا يتعين على العالم الذي وجد في نفسه أهلية الحصول على ملكة الاجتهاد وتهيأت له وسائله، أن يستكمل أدواته العلمية، ويمضي في طريق التبحر، والتعمق حتى يبلغ درجة الاجتهاد المطلق، حتى يسد الثغرة، ويرتفع الحرج عن الأمة به وبأمثاله.

وهذا حكم عام في كل عمل من فروض الكفايات إذا وجد من هو متهيئ له، فإن عليه أن يتقدم ليملأ الفراغ، شكرا لنعمة الله تعالى عليه.

وهذا حكم الاجتهاد باعتباره صفة وقدرة وملكة، ولكن ما حكم الاجتهاد باعتباره ممارسة وفعلا، أعني: إذا وجد المجتهد ووجدت الواقعة التي تتطلب بيان حكمها في الشرع، إفتاء أو قضاء؟

وهنا يقسم بعض الأصوليين الاجتهاد في حق العلماء إلى ثلاثة أضرب: فرض عين، وفرض كفاية، وندب.

فالأول: وهو فرض عين، على حالين:

١. اجتهاد في حق نفسه عند نزول الحادثة (أي يفرض عليه أن يجتهد لنفسه فيما يتعلق بعبادته ومعاملاته، وزواجه وطلاقه ونحوها).

٢. اجتهاد فيما يتعين عليه الحكم فيه (بأن لم يكن في البلد أحد غيره يطمأن إلى فقه ودينه، فيجب عليه الاجتهاد حينئذ) فإن ضاق فرض الحادثة كان على الفور، وإلا كان من على التراخي.

والثاني: وهو فرض الكفاية، على الحالين:

أحدهما: إذا نزلت بالمستفتي حادثة، فاستفتى أحد العلماء، توجه الفرض على جميعهم، وأخصهم بمعرفتها من خص بالسؤال عنها، فإن أجاب هو أو غيره سقط الفرض، وإلا أثموا جميعا.

والثاني: أن يتردد الحكم بين قاضيين مشتركين في النظر فيكون فرض الاجتهاد مشتركا بينهما فأيهما تفرد بالحكم فيه سقط فرضه عنها.

والثالث: ندب على الحالين:

أحدهما: فيما يجتهد فيه العالم منغير النوازل يسبق إلى معرفة حكمه قبل نزوله.

والثاني: أن يستفتيه قبل نزولها. انتهى.

وزاد بعضهم أن الاجتهاد يكون حراما أيضا، وذلك إذا كان في مقابلة دليل قاطع، لأنه اجتهاد في غير محله، ومثل ذلك اجتهاد من ليس أهلا للاجتهاد وهو اجتهاد الرءوس الجهال الذين ذكرهم الحديث بأنهم يفتون بغير علم فيضلون ويضلون.

الاجتهاد بين الاستمرار والانقطاع

في هذا الموضع تعرض الأصوليون من المذاهب المختلفة لقضية مهمة وهي: هل يجوز خلو العصر ـ أي عصر ـ من المجتهدين؟ أم لا يجوز؟

فذهب جمع إلى أنه لا يجوز خلو الزمان عن مجتهد قائم بحجج الله، يبين للناس ما نزل إليهم، أي يقوم مقام النبي صلى الله عليه وسلم في البيان والتبليغ، وهو قول الحنابلة، وألف فيه الحافظ السيوطي رسالته: "الرد على من أخلد إلى الأرض، وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض".

قال الشوكاني: ولا يخفاك (أي لا يخفى عليك) أن القول بكون الاجتهاد فرضا يستلزم عدم خلو الزمان عن مجتهد، ويدل على ذلك ما صح عنه صلى الله عليه وسلم من قوله: "لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة".

ولكن المخالفين خرجوا من هذا الإلزام بأن المجتهد في الفتوى على مذهب من المذاهب يتأدى به فرض الكفاية، كما ذكر ـ النووي ـ

ولذا ذهب آخرون إلى جواز خلو العصر من مجتهد مطلق، وأيدوا ذلك بالواقع التاريخي في نظرهم، وعزاه الزركشي في "البحر" إلى الأكثرين!

وبه جزم الفخر الرازي في "المحصول". وقال الرافعي: "الخلق كالمتفقين على أنه لا مجتهد اليوم".

قال الزركشي: ولعله أخذه من كلام الإمام الرازي أو من قول الغزالي في الوسيط: "قد خلا العصر من المجتهد المستقل".

قال الزركشي: "ونقل الاتفاق فيه عجيب، والمسألة خلافية بيننا وبين الحنابلة وساعدهم بعض أئمتنا".

والحق أن الفقيه فطن للقياس كالمجتهد في حق العامي لا الناقل فقط.

وقالت الحنابلة: لا يجوز خلو العصر عن مجتهد وبه جزم الأستاذ أبو إسحاق والزبيري في المسكت.

فقال الأستاذ: وتحت قول الفقهاء لا يخلى الله زمانا من قائم بالحجة أمر عظيم وكأن الله ألهمهم ذلك، ومعناه: أن الله تعالى لو أخلى زمانا من قائم بالحجة لزال التكليف.

وقال الزبيري: لن تخلو الأرض من قائم لله بالحجة في كل وقت ودهر وزمان، ولكن ذلك قليل من كثير، فأما أن يكون غير موجود كما قال الخصم فليس بصواب، لأنه لو عدم الفقهاء، لم تقم الفرائض كلها. ولو عطلت الفرائض كلها لحلت الثلمة بذلك في الخلق كما جاء في الخبر "لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس" ونحن نعوذ بالله أن نؤخر مع الأشرار. انتهى الزركشي.

وقال ابن دقيق العيد: هذا هو المختار عندنا لكن إلى الحد الذي تنتقض به القواعد بسبب زوال الدنيا في آخر الزمان، وقال في شرحه خطبة الإلمام: والأرض لا تخلو من قائم لله بالحجة، والأمة الشريفة لابد لها من سالك إلى الحق على واضح الحجة، إلى أن يأتي الله بأشراط الساعة الكبرى.

قال الزركشي: ومراده بالأشراط الكبرى طلوع الشمس من مغربها مثلا. وله وجه حسن وهو أن الخلو من مجتهد يلزم منه إجماع الأمة على الخطأ وهو ترك الاجتهاد الذي هو فرض كفاية.

ثم قال الزركشي: وأما قول الغزالي: "وقد خلا العصر عن المجتهد المستقل" فقد سبقه إليه القفال شيخ الخراسانيين فقيل: المراد مجتهد قائم بالقضاء، فإن المحققين من العلماء كانوا يرغبون عنه ولا يلي في زمانهم غالبا إلا من هو دون ذلك، وكيف يمكن القضاء على الأعصار بخلوها عن مجتهد، والقفال نفسه كان يقول للسائل: تسأل عن مذهب الشافعي أم ما عندي؟ وقال هو والشيخ أبو علي والقاضي الحسين: لسنا مقلدين للشافعي بل وافق رأينا رأيه! فهذا كلام من يدعي رتبة الاجتهاد، وكذلك ابن دقيق العيد، كما نقله ابن الرفعة.

قال الزركشي: والحق أن العصر خلا عن المجتهد المطلق لا عن مجتهد في مذهب أحد الأئمة الأربعة. وقد وقع الاتفاق بين المسلمين على أن الحق منحصر في هذه المذاهب، فلا يجوز العمل بغيرها، انتهى من الزركشي ملخصا.

وقال صاحب فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت: "ثم إنه قد استدل بما صرح به حجة الإسلام قدس سره والرافعي والقفال بأنه وقع في زماننا هذا الخلو، وفيه ما فيه، لأن وقوع الخلو ممنوع، وما ذكروه مجرد دعوى. والإمام حجة الإسلام ـ وإن كان من جملة

الأولياء ـ لا يصلح حجة في الاجتهاديات، ثم إن من الناس من حكم بوجوب الخلو من بعد العلامة النسفي، واختتم الاجتهاد به، وعنوا الاجتهاد في المذهب. وأما الاجتهاد المطلق فقالوا: اختتم بالأئمة الأربعة، حتى أوجبوا تقليد واحد من هؤلاء الأربعة قال: وهذا كله من هوساتهم! لم يأتوا بدليل، ولا يعبأ بكلامهم، وإنما هم من الذين حكم الحديث أنهم "أفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا"! ولم يفهموا أن هذا إخبار بالغيب في خمس لا يعلمهن إلا الله.

وقال الشوكاني في إرشاد الفحول: "وما قاله الغزالي رحمه الله من أنه قد خلا العصر عن المجتهد قد سبقه إلى القول به القفال ولكنه ناقض ذلك فقال: إنه ليس بمقلد للشافعي وإنما وافق رأيه رأيه، كما نقل ذلك عن الزركشي".

وقال: قول هؤلاء القائلين بخلو العصر عن المجتهد مما يقضي منه العجب. فإنهم إن قالوا ذلك باعتبار المعاصرين لهم، فقد عاصر القفال والغزالي والرازي والرافعي من الأئمة القائمين بعلوم الاجتهاد على الوفاء والكمال جماعة منهم.

ومن كان له إلمام بعلم التاريخ والاطلاع على أحوال علماء الإسلام في كل عصر، لا يخفى عليه مثل هذا، بل قد جاء بعدهم من أهل العلم من جمع الله له من العلوم فوق ما اعتده أهل العلم في الاجتهاد.

وإن قالوا ذلك لا بهذا الاعتبار، بل باعتبار أن الله عز وجل رفع ما تفضل به على من قبل هؤلاء من هذه الأمة، من كمال الفهم، وقوة الإدراك والاستعداد للمعارف فهذه دعوى من أبطل الباطلات، بل هي جهالة من الجهالات.

وإن كان ذلك باعتبار تيسر العلم لمن قبل هؤلاء المنكرين، وصعوبته عليهم، وعلى أهل عصورهم، فهذه أيضا دعوى باطلة. فإنه لا يخفى على من له أدنى فهم أن الاجتهاد قد يسره الله للمتأخرين تيسيرا لم يكن للسابقين، لأن التفاسير للكتاب العزيز قد دونت، وصارت في الكثرة إلى حد لا يمكن حصره، والسنة المطهرة قد دونت، وتكلم الأئمة على التفسير والتجريح والتصحيح والترجيح بما هو زيادة على ما يحتاج إليه المجتهد.

وقد كان السلف الصالح ومن قبل هؤلاء المنكرين يرحل للحديث الواحد من قطر إلى قطر، فالاجتهاد على المتأخرين أيسر وأسهل من الاجتهاد على المتقدمين، ولا يخالف في هذا من له فهم صحيح وعقل سليم، وإذا أمعنت النظر وجدت هؤلاء المنكرين إنما أتوا من قبل أنفسهم، فإنهم لما عكفوا على التقليد، واشتغلوا بغير علم الكتاب

والسنة، حكموا على غيرهم بما وقعوا فيه، واستصعبوا ما سهله الله على من رزقه الله العلم والفهم، وأفاض على قلبه أنواع علوم الكتاب والسنة.

ولما كان هؤلاء الذين صرحوا بعدم وجود المجتهدين شافعية، فها نحن أولا نذكر لك من وجد من الشافعية بعد عصرهم ممن لا يخالف مخالف في أنه جمع أضعاف علوم الاجتهاد، فمنهم ابن عبد السلام، وتلميذه ابن دقيق العيد، ثم تلميذه ابن سيد الناس، ثم تلميذه زين الدين العراقي، ثم تلميذه ابن حجر العسقلاني ثم تلميذه السيوطي.

فهؤلاء ستة أعلام كل واحد منهم تلميذ من قبله، قد بلغوا من المعارف العلمية ما يعرفه من يعرف مصنفاتهم حق معرفتها، وكل واحد منهم إمام كبير في الكتاب والسنة، محيط بعلوم الاجتهاد إحاطة متضاعفة، عالم بعلوم خارجة عنها، ثم في المعاصرين لهؤلاء كثير من المماثلين لهم، وجاء بعدهم من لا يقصر عن بلوغ مراتبهم، والتعداد لبعضهم فضلا عن كلهم، يحتاج إلى بسط طويل.

وقال الزركشي في البحر: ولم يختلف اثنان في أن ابن عبد السلام بلغ رتبة الاجتهاد وكذلك ابن دقيق العيد.

ثم قال الشوكاني: "وبالجملة فتطويل البحث في مثل هذا لا يأتي بكثير فائدة، فإن أمره أوضح من كل واضح، وليس ما يقوله من كان من أسارى التقليد بلازم لمن فتح الله عليه أبواب المعارف، ورزقه من العلم ما يخرج به عن تقليد الرجال".

ثم قال: "ومن حصر فضل الله على بعض خلقه، وقصر فهم هذه الشريعة المطهرة على من تقدم عصره، فقد تجرأ على الله عز وجل! ثم على شريعته الموضوعة لكل عباده! ثم على عباده الذين تعبدهم الله بالكتاب والسنة! ثم قال: فإن هذه المقالة تستلزم رفع التعبد بالكتاب والسنة، وإنه لم يبق إلا تقليد الرجال الذين هم متعبدون بالكتاب والسنة، كتعبد من جاء بعدهم على حد سواء، فإن كان التعبد بالكتاب والسنة مختصا بمن كانوا في العصور السابقة، ولم يبق لهؤلاء إلا التقليد لمن تقدمهم، ولا يتمكنون من معرفة أحكام الله من كتاب الله وسنة رسوله، فما الدليل على هذه التفرقة الباطلة الزائفة؟ وهل النسخ إلا هذا؟ سبحانك هذا بهتان عظيم" انتهى الشوكاني.

قال الإمام ابن القيم: وهو يرد على جماعة المتعصبين للتقليد في كتابه "أعلام الموقعين" في الوجه الحادي والثمانين من أوجه الرد على المقلدين: إن المقلدين حكموا على الله قدرا وشرعا بالحكم الباطل جهارا، مخالفا لما أخبر به رسوله صلى الله

عليه وسلم فأخلوا الأرض من القائمين لله بحجته وقالوا: لم يبق في الأرض عالم منذ الأعصار المتقدمة، فقالت طائفة: ليس لأحد أن يختار بعد أبي حنيفة، وأبو يوسف، وزفر بن الهذيل، ومحمد بن الحسن، والحسن بن زياد اللؤلؤي، وهذا قول كثر من الحنيفية، وقال بكر بن العلاء القشيري المالكي: ليس لأحد أن يختار بعد المائتين من الهجرة، وقال آخرون: ليس لأحد أن يختار بعد الشافعي، واختلف المقلدون من أتباعه فيمن يؤخذ بقوله من المنتسبين إليه، ويكون له وجه يفتى، ويحكم به ممن ليس كذلك، وجعلوهم ثلاث مراتب: طائفة أصحاب وجوه كابن سريج والقفال وأبي حامد (أي الأسفراييني)، وطائفة أصحاب احتمالات، كأبي المعالي، وطائفة ليسوا أصحاب وجوه ولا احتمالات كأبي حامد (أي الغزالي) وغيره.

واختلفوا: متى انسد باب الاجتهاد؟ على أقوال كثيرة ما أنزل الله بها من سلطان، وعند هؤلاء: أن الأرض قد خلت من قائم لله بحجة، ولم يبق فيها من يتكلم بالعلم، ولا يحل لأحد بعد أن ينظر في كتاب الله ولا سنة رسوله لأخذ الأحكام منهما، ولا يقضى ولا يفتى بما فيهما حتى يعرضه على قول مقلده ومتبوعه، فإن وافقه، حكم به، وإلا رده ولم يقبله. وهذه أقوال كما ترى قد بلغت من الفساد والبطلان والتناقض، والقول على الله بلا علم، وإبطال حججه، والزهد في كتابه وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وتلقي الأحكام منهما مبلغها! ويأبى الله إلا أن يتم نوره، ويصدق قول رسوله: أنه لا تخلو الأرض من قائم لله بحجة "ولن تزال طائفة من أمته على محض الحق الذي بعثه به" وأنه "لا يزال يبعث على رأس كل مائة سنة لهذه الأمة من يجدد لها أمر دينها".

ويكفي في فساد هذه الأقوال أن يقال لأربابها: فإذا لم يكن لأحد أن يختار بعد من ذكرتم، فمن أين وقع لكم اختيار تقليدهم دون غيرهم؟! وكيف حرمتم على الرجل أن يختار ما يؤديه إليه اجتهاده من القول الموافق لكتاب الله وسنة نبيه، وأبحتم لأنفسكم اختيار قول من قلدتموه، وأوجبتم على الأمة تقليده، وحرمتم تقليد من سواه؟! فما الذي سوغ لكم هذا الاختيار الذي لا دليل عليه من كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس ولا قول صحابي؟

ويقال لكم: فإذا كان لا يسوغ الاختيار بعد المائتين عندك ولا عند غيرك فمن أين ساغ لك وأنت لم تولد إلا بعد المائتين بنحو ستين سنة أن تختار قول مالك دون من هو أفضل منه من الصحابة والتابعين، أو من هو مثله من فقهاء الأمصار أو ممن جاء بعده، ويلزمك أن أشهب وابن الماجشون ومطرفا وأصبغ وسحنونا وابن المعذل وطبقتهم لما انسلخ

آخر يوم من ذي الحجة سنة ٢٠٠هـ واستهل محرم بعده سنة ٢٠١هـ حرم عليهم ما كان مطلقا لهم من الاختيار!!.

قال العلامة الشيخ محمد نور الحسن في بحثه عن "الاجتهاد":

"والحق أنه لا يجوز شرعا خلو العصر عن المجتهد لأنا قد علمنا أن الشريعة المحمدية خاتمة الشرائع، وأنها متكلفة ببيان أحكام أفعال العباد إلى قيام الساعة، وحكمة الله جلت قدرته تأبى أن يترك الناس سدى من غير مرشد يرشدهم إلى ما فيه صلاحهم في معاشهم ومعادهم، ويبين أحكام الحوادث المتجددة والدائمة مادامت السموات والأرض، وقد تقرر عند الكل أن الاجتهاد فرض كفاية، ولا يختص ذلك بعصر دون عصر، ولا بزمان دون زمان، فالواجب على العلماء أن يحصلوا من شروط الاجتهاد التي تقدم ذكرها ما يتأدى به فرض الكفاية، فإذا درسوا الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ودرسوا اللغة العربية دراسة تيسر عليهم فهم الكتاب والسنة، ودرسوا علم الأصول دراسة تؤهلهم لاستنباط الأحكام من الأدلة الشرعية، وحصلت عندهم الملكة التي يقتدرون بها على استنباط الأحكام، وجب عليهم استنباط أحكام الحوادث المتجددة، فإذا قام بذلك بعضهم سقط الإثم عن الباقين، وإذا لم يقم به واحد منهم أثم الجميع، وهذا الحكم ثابت ودائم مادامت الدنيا، فالقول بجواز خلو العصر عن المجتهد المطلق شرعا وأن الحق ينحصر في هذه المذاهب الأربعة، وأنه لا يجوز العمل بغيرها، تحجير على فضل الله وتضييق في رحمته الواسعة التي وسعت كل شيء.

هذا والذي يظهر لي أن النزاع في خلو العصر عن المجتهد وعدم خلوه عنه نزاع لفظي لم يتوارد فيه النفي والإثبات على محل واحد، فمورد النفي غير مورد الإثبات، فمن قال بالخلو أراد الخلو عن المجتهد المطلق المستقل، الذي يبني اجتهاده على الأصول التي وضعها هو، ولا شك أن الأصول التي يبنى عليها استنباط الأحكام قد فرغ منها وليس لأحد أن يزيد عليها، ومن قال بعد خلو الزمان عن المجتهد أراد المجتهد المطلق المنتسب الذي يبني اجتهاده على أصول إمامه الذي ينتسب إليه أو المجتهد في المذهب وهو الذي يعرف الأحكام الفقهية التي استنبطها إمامه ويعرف أدلتها ومآخذها، ويرجح منها ما يقضي الدليل بترجيحه أو المجتهد في الفتوى وهو الذي يعرف الراجح من مذهب إمامه فيفتي به فهو لا يرجح، وإنما ينقل الراجح من مذهب إمامه به فهو لا يرجح، وإنما ينقل الراجح من مذهب إمامه فيفتي به.

فمن قال بعدم الخلو أراد أحد هذه الأنواع الثلاثة الأخيرة.

ومن قال بالخلو أراد المجتهد المطلق المستقل".

تعقيب

والملاحظ في هذه المعركة الأصولية بين الذين يقولون بجواز خلو الزمان عن مجتهد، وبين من لا يجوز ذلك:

إن الذين قالوا بالجواز لم يكتفوا به، بل تجاوزوا ذلك في الواقع إلى عدم جواز وجود مجتهد في عصرهم وما بعده. فكأن البحث لم يعد في جواز الخلو وعدمه، بل في جواز وجود المجتهد وعدمه.

ولهذا نجد الذين دافعوا عن الجواز غالبا هم الذين ينادون بوجوب الاجتهاد مثل ابن القيم والسيوطي والشوكاني والذين يقولون بجواز الخلو يوجبون تقليد المذاهب المتبوعة، ويحصرون الحق فيها وحدها.

ومن هنا أصبح التقليد أمرا واجبا، ودعوى الاجتهاد أمرا منكرا.

ومما كان يدرس تحت عنوان العقائد الواجب تلقينها وحفظها ونشرها، قول صاحب "الجوهرة" في التوحيد:

ومالك سائر الأئمة كذا أبو القاسم هداة الأمة

فواجب تقليد حبر منهمو كما حكى القوم بلفظ يفهم!

كانت الجوهرة وشرحها مقررة للدراسة في معاهد الأزهر في علم التوحيد.

ومما يدل على ما ذكرته: الحملة الشعواء التي تعرض لها الإمام جلال الدين السيوطي حين أعلن أنه في مقام الاجتهاد، وليس التقليد، كما أعلن رجاءه أن يكون مجددا المائة التاسعة. مع أن كل الشروط التي ذكروها للمجتهد المطلق كانت متوافرة بوضوح لديه، لا يستطيع موافق أو مخالف أن ينكرها!

وقد نقل شيئا من هذه الجملة العلامة عبد الرؤوف المناوي في شرحه "فيض القدير على الجامع الصغير" في شرح مقدمة الكتاب:

أومأ المصنف هنا وصرح في عدة تآليفه بأنه المجدد على رأس المائة التاسعة، قال في بعضها: "قد أقامنا الله في منصب الاجتهاد لنبين للناس ما أدى إليه اجتهادنا تجديدا للدين"، هذه عبارة.

وقال في موضع آخر: "ما جاء بعد السبكي مثلي!".

وقال آخر: الناس يدعون اجتهادا واحدا وأنا أدعى ثلاثا! إلى غير ذلك.

وقد قامت عليه في زمنه بذلك القيامة! ولم تسلم له في عصره هامة! وطلبوا أن يناظروه فامتنع، وقال: لا أناظر إلا من هو مجتهد مثلي، وليس في العصر مجتهد إلا أنا، كما حكاه هو عن نفسه. وكتبوا له: حيث تدعي الاجتهاد فعليك الإثبات ليكون الجواب على قدر الدعوى فتكون صاحب مذهب خامس! فلم يجبهم.

قال العلامة الشهاب بن حجر الهيثمي: لما ادعى الجلال ذلك قام عليه معاصروه ورموه عن قوس واحدة، وكتبوا له سؤالا فيه مسائل أطلق الأصحاب فيها وجهين وطلبوا منه: إن كان عنده أدنى مراتب الاجتهاد، وهو اجتهاد الفتوى فليتكلم على الراجح من تلك الأوجه بدليل، على قواعد المجتهدين، فرد السؤال من غير كتابة عليه، واعتذر بأن لا اشتغالا يمنعه من النظر في ذلك.

قال الشهاب الرملي: فتأمل صعوبة هذه المرتبة أعني اجتهاد الفتوى الذي هو أدنى مراتب الاجتهاد، يظهر لك أن مدعيها فضلا ـ عن مدعي الاجتهاد المطلق ـ في حيرة من أمره، وفساد في فكره، وأنه ممن ركب متن عمياء، وخبط خبط عشواء!! وقال: من تصور مرتبة الاجتهاد المطلق استحيا من الله تعالى أن ينسبها لأحد من أهل هذه الأزمنة، بل قال ابن الصلاح ومن تبعه: إنها انقطعت من نحو ثلاثمائة سنة. ولابن الصلاح نحو ثلاثمائة سنة، فتكون قد انقطعت من نحو ستمائة سنة!

بل نقل ابن الصلاح عن بعض الأصوليين: أنه لم يوجد بعد عصر الشافعي مجتهد مستقل. إلى هنا كلام الشهاب. ثم قال: وإذا كان بين الأئمة نزاع طويل في أن إمام الحرمين، وحجة الإسلام الغزالي، وناهيك بهما: هل هما من أصحاب الوجوه أم لا، كما هو الأصح عند الجماعة؟ فما ظنك بغيرهما؟! بل قال الأئمة في "الروياني" صاحب البحر: أنه لم يكن من أصحاب الوجوه، هذا مع قوله "لو ضاعت نصوص الشافعي لأمليتها من صدري!".

فإذا لم يتأهل هؤلاء الأكابر لمرتبة الاجتهاد المذهبي، فكيف يسوغ لمن لم يفهم أكثر عباراتهم على وجهها أن يدعي ما هو أعلى من ذلك، وهو الاجتهاد المطلق؟ سبحانك هذا بهتان عظيم! انتهى إلى هنا كلام الشهاب (يعني الرملي).

وفي "الأنوار" عن الإمام الرافعي، الناس اليوم كالمجمعين على أنه لا مجتهد اليوم.

وقال عالم الأقطار الشامية ابن أبي الدم بعد سرده شروط الاجتهاد المطلق: "هذه الشرائط يعز وجودها في زماننا في شخص من العلماء. بل لا يوجد في البسيطة اليوم مجتهد مطلق، هذا مع تدوين العلماء كتب التفسير والسنن والأصول والفروع حتى ملئوا الأرض من المؤلفات التي صنفوها، ومع هذا فلا يوجد في صقع من الأصقاع مجتهد مطلق، بل ولا مجتهد في مذهب إمام تعتبر أقواله وجوها مخرجة على مذهب إمامه، ما ذاك إلا أن الله تعالى أعجز الخلائق عن هذا، إعلاما لعباده بتصرم الزمان وقرب الساعة، وأن ذلك من أشراطها!!

وقد قال شيخ الأصحاب القفال: "مجتهد الفتوى قسمان: أحدهما: من جمع شرائط الاجتهاد وهذا لا يوجد. والثاني: من ينتحل مذهب واحد من الأئمة كالشافعي، وعرف مذهبه وصار حاذقا فيه، بحيث لا يشذ عنه شيء من أصوله، فإذا سئل في حادثة فإن عرف لصاحبه نصا أجاب عليه. وألا يجتهد فيها على مذهبه، ويخرجها على أصوله، وهذا أعز من الكبريت الأحمر!".

فإذا كان هذا قول القفال مع جلالة قدره، وكون تلامذته وغلمان أصحاب وجوه في المذاهب، فكيف بعلماء عصرنا؟! ومن جملة غلمانه القاضي حسين والفوراني ووالد إمام الحرمين والصيدلاني والسنجي وغيرهم، وبموتهم وموت أصحاب أبي حامد (يعني الأسفراييني) انقطع الاجتهاد وتخريج الوجوه من مذهب الشافعي، وإنما هم نقلة وحفظة، فأما في هذا الزمان فقد خلت الدنيا منهم وشغر الزمان عنهم. إلى هنا كلام ابن أبي الدم.

وقال فقيه العصر شيخ الإفتاء والتدريس في القرن العاشر شيخنا الشمس الرملي عن والده شيخ الإسلام أبي العباس الرملي: "أنه وقف على ثمانية عشر سؤالا فقهية سئل عنها (الجلال) ـ يعني السيوطي ـ من مسائل الخلاف المنقولة، فأجاب عن نحو شطرها من كلام قوم من المتأخرين كالزركشي، واعتذر عن الباقي بأن الترجيح لا يقدم عليه إلا جاهل أو فاسق!".

قال الشمس: "فتأملت فإذا أكثرها من المنقول المفروغ منه، فقلت: سبحان الله! رجل ادعى الاجتهاد وخفي عليه ذلك! فأجبت عن ثلاثة عشر منها في مجلس واحد بكلام متين من كلام المتقدمين، وبت على عزم إكمالها، فضعفت تلك الليلة، فعددت ذلك كرامة للمؤلف". وليس حكايتي لذلك من قبيل الغض منه، ولا الطعن عليه، بل حذرا أن يقلده بعض الأغبياء فيما اختاره وجعله مذهبه، سيما ما خالف فيه الأئمة الأربعة، اغترارا بدعواه. هذا مع اعتقادي مزيد جلالته، وفرط سعة اطلاعه، ورسوخ قدمه، وتمكنه في العلوم الشرعية وآلاتها، وأما الاجتهاد فدونه خرط القتاد.

وقد صرح حجة الإسلام بخلو عصره من مجتهد حيث قال في "الإحياء" في تقسيمه للمناظرات ما نصه: "أما من ليس له رتبة الاجتهاد، وهو حكم كل العصر، فإنما يفتى فيه ناقلا عن مذهب صاحبه، فلو ظهر له ضعف مذهبه لم يتركه" انتهى.

وقال في الوسيط: "هذه الشروط ـ يعني شروط الاجتهاد المعتبرة في القاضي ـ قد تعذرت في عصرنا". انتهى ما نقله المناوي.

ومع هذه الحملة الضارية على العلامة السيوطي رحمه الله التي قصد بها تخويف كل من يدعي الاجتهاد المطلق، فقد كان لهذه الدعوة صداها وأثرها في تجديد الاجتهاد، وأنه "في كل عصر فرض" برغم "من أخلد إلى الأرض" كما سماهم السيوطي! وكما قال العلامة الفاضل ابن عاشور رحمه الله: فقد سرت أنوار طريقته ودعوته في أشعة شمس الأزهر الضاربة في الأقطار الدانية والقاصية من العالم الإسلامي، وتأثر بها رجال من فقهاء المذاهب كلها، وكان لها في المذهب الحنفي صدى قوي، في القرن العاشر والقرن الحادي عشر، يحس في معروضات أبي السعود، وفتاوى خير الدين الرملي، والفتاوى الهندية التي جمعها السلطان (أورنك زيب) على ما فيها كلها من الإبقاء على الالتزام المذهبي.

ولم يخل القرنان: الثاني عشر والثالث عشر، بالمشرق والمغرب، من رجال يتطلعون في تحاريرهم الفقهية وفتاويهم إلى السمو عن منزلة النقل من الكتب إلى منزلة التحرير والتخريج إلى حد محدود: مثل البسولي، والرهوني في المغرب، وبيرم الثاني، وإسماعيل التميمي بتونس، وابن عابدين بالشام، ولكن اثنين ارتفعا ارتفاعا فائقا إلى مقام الاجتهاد: أولهما من الهند وهو ولي الله الدهلوي (ت ١١٧٦هـ)، وثانيهما من اليمن وهو الإمام محمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٥هـ)، فهذان هما اللذان استقلا بالنظر في المسائل استقلالا تاما شاملا، وجددا معاني الأصول، ومعاني الأحكام، لا

سيما ثانيهما الذي توفي في أوائل القرن الماضي: فلقد ترك من بين كتبه المهمة شاهدين زكيين في كتاب "نيل الأوطار" وكتاب "إرشاد الفحول" على أنه قد ارتقى إلى مقام النظر في الأدلة، والاستنباط منها، وأنه لم يقل في مسألة من الفقه إلا بما أداه إليه الدليل وأن له في الأدلة ومناهجها أنظارا تساوي الأنظار الاجتهادية الأصلية التي بنيت عليها كتب أصول الفقه.

ضرورة الاجتهاد لعصرنا

وإذا كان الاجتهاد محتاجا إليه في كل عصر. فإن عصرنا أشد حاجة إليه من أي عصر مضى نظرا لتغير شئون الحياة عما كانت عليه في الأزمنة الماضية، وتطور المجتمعات تطورا هائلا، بعد الثورة التكنولوجية التي شهدها العالم، لهذا كان من الضرورات المعاصرة أن يعاد فتح باب الاجتهاد فيه من جديد، لأن هذا الباب فتحه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلا يملك أحد إغلاقه من بعده. ولا نعني بإعادته مجرد إعلان ذلك. بل ممارسته بالفعل.

وينبغي أن يكون الاجتهاد في عصرنا اجتهادا جماعيا في صورة مجمع علمي يضم الكفايات الفقهية العالية، ويصدر أحكامه في شجاعة وحرية، بعيدا عن كل المؤثرات والضغوط الاجتماعية والسياسية، ومع هذا لا غنى عن الاجتهاد الفردي، فهو الذي ينير الطريق أمام الاجتهاد الجماعي، بما يقدم من دراسات عميقة، وبحوث أصيلة مخدومة، بل إن عملية الاجتهاد في حد ذاتها عملية فردية قبل كل شيء.

والاجتهاد الذي نعنيه ينبغي أن يتجه أول ما يتجه إلى المسائل الجديدة، والمشكلات المعاصرة، يحاول أن يجد لها حلا في ضوء نصوص الشريعة الأصلية، ومقاصدها العامة، وقواعدها الكلية.

ومع هذا ينبغي أن يعيد النظر في القديم ليقومه (أي يعدله، ويعطيه القيمة) من جديد، في ضوء ظروف العصر وحاجاته.

ولا تقتصر إعادة النظر هذه على أحكام "الرأي" أو "النظر" وهي التي أنتجها الاجتهاد فيما لا نص فيه: بناء على أعراف أو مصالح زمنية لم يعد لها الآن وجود أو تأثير.

بل يمكن أن يشمل بعض الأحكام التي أثبتتها نصوص ظنية الثبوت كأحاديث الآحاد، أو ظنية الدلالة. وأكثر نصوص القرآن والسنة كذلك. فقد يبدو للمجتهد اليوم فهم فيها لم

يبد للسابقين، وقد يظهر له رأي ظهر لبعض السلف أو الخلف، ثم هجر ومات، لعدم الحاجة إليه حينذاك، أو لأنه سبق زمنه، أو لعدم شهرة قائله، أو لمخالفته للمألوف الذي استقر عليه الأمر زمنا طويلا، أو لقوة المعارضين له، وتمكنهم اجتماعيا أو سياسيا.. أو لغير ذلك من الأسباب.

وأكثر من ذلك أن الاجتهاد الذي ندعو إليه لا ينبغي أن يقف عند حد الفروع الفقهية فحسب، بل ينبغي أن يتجاوزها إلى دائرة أصول الفقه نفسها، تكملة للشوط الذي بدأه الإمام الشاطبي في محاولة للوصول إلى أصول قطعية، وتتمة لما قام به الإمام الشوكاني من الترجيح و "تحقيق الحق من علم الأصول" على حد تعبيره، ولا ريب أن كثيرا من مسائل الأصول لم يرتفع فيها الخلاف، فهي في حاجة إلى التمحيص والموازنة والترجيح، وبعضها يحتاج إلى مزيد من التوضيح والتأكيد، وبعض آخر يحتاج إلى التفصيل والتطبيق، ومن ذلك تمييز السنة التشريعية من غير التشريعية، والتشريعية المؤقتة من التشريعية المؤبدة، وتمييز تصرف الرسول صلى الله عليه وسلم بمقتضى الإمامة والرياسة للأمة، من تصرفه بمقتضى الفتوى والتبليغ عن الله.

ومن ذلك: مناقشة موضوع الإجماع ـ وبخاصة السكوتي منه ـ ومدى حجيته وإمكان العلم به، وكثرة دعاوى الإجماع، مع ثبوت المخالف، وتحقيق القول في الإجماع الذي ينبني على مراعاة مصلحة زمنية لم تعد معتبرة اليوم.

ومثل ذلك: القياس والاستحسان والاستصلاح، ومتى يؤخذ بها ومتى لا يؤخذ وما ضوابط كل منها وحدود استخدامه.

وسنفصل القول عن الاجتهاد المعاصر في فصول خاصة به.

الاجتهاد في العصر الحديث

نظرات في الاجتهاد المعاصر

نحاول هنا أن نجيب عن عدة أسئلة لابد من طرحها في هذا المقام: مقام الحديث عن الاجتهاد المعاصر.

١. هل نحن في حاجة إلى هذا الاجتهاد؟

٢. هل يتيسر لنا الاجتهاد اليوم؟

٣. ما نوع الاجتهاد المطلوب؟ هل هو اجتهاد ترجيحي انتقائي، أم اجتهاد إبداعي إنشائي؟

٤. ما صور هذا الاجتهاد؟

٥. ما المزالق التي نخشاها على الاجتهاد المعاصر؟

٦. ما المنهج الذي ينبغي اتباعه في الاجتهاد المعاصر؟ وما الاتجاه الصحيح بين الاتجاهات الاجتهادية المعاصرة؟ وما معالمه وضوابطه؟

الاجتهاد في العصر الحديث

أول سؤال نسأله لأنفسنا حين نتحدث عن الاجتهاد المعاصر هو: هل نحن في حاجة إلى هذا الاجتهاد حقا؟

ربما يذهب بعض المشتغلين بالعلوم الإسلامية ـ لفرط إعجابهم بتراثنا الحافل، وفرط ثقتهم بفقهائنا العظام ـ أننا لسنا في حاجة إلى اجتهاد جديد، فما من مسألة إلا وجدنا عند الأقدمين مثلها، فقد اجتهدوا للواقع افترضوا لما قد يتوقع، فلم نعد محتاجين إلى أن ننشئ اجتهادا بعد هؤلاء الأفذاذ، وكل الصيد في جوف الفرا!

فما علينا إلا أن نرجع إلى كتبهم وننقب في أحشائها، لنجد فيها ضالتنا والإجابة عن مسألتنا بالنص أو بالقياس أو التخريج.

ونحن لا نقلل من قيمة تراثنا، ولا من عظمة فقهنا، بمدارسه المتعددة ومشاربه المتنوعة وما فيه من اجتهادات واقعية وافتراضية.

ولكن الحق أقول: أنه من المبالغة وتجاهل الواقع، الادعاء بأن الكتب القديمة فيها الإجابة عن كل سؤال جديد.

ذلك أن لكل عصر مشكلاته، وواقعه، وحاجاته المتجددة، والأرض تدور، والأفلاك تتحرك، والعالم يسير، وعقارب الساعة لا تتوقف.

ومع هذا الدوران المستمر، والحركة الدائمة، والسير الحثيث، تتمخض أرحام الأيام والليالي عن أحداث ووقائع جديدة لم يعرفها السابقون، وربما لم تخطر ببالهم، بل ربما لو ذكرت لهم لعدوها من المستحيلات! فكيف تصور حكمهم عليها، وهي لم تدر بخلدهم لحظة من الزمان؟

على أن بعض الوقائع والأمور القديمة قد تطرأ عليها من الأحوال والأوصاف ما يغير طبيعتها أو حجمها أو تأثيرها، فلا يلائمها ما حكم به الأقدمون أو ما أفتوا به في شأنها.

وهذا ما جعلهم يقررون وجوب تغير الفتوى بتغير الزمان، والمكان، والعرف والحال. وكتب في ذلك من كتب من محققيهم في أكثر من مذهب من المذاهب المتبوعة.

فالحاجة إلى الاجتهاد ـ إذن ـ حاجة دائمة، مادامت وقائع الحياة تتجدد، وأحوال المجتمع تتغير وتتطور، ومادامت شريعة الإسلام صالحة لكل زمان ومكان، وحاكمة في كل أمر من أمور الإنسان.

وعصرنا خاصة أحوج إلى الاجتهاد من غيره، نظرا للتغير الهائل الذي دخل الحياة الاجتماعية بعد الانقلاب الصناعي، والتطور التكنولوجي، والتواصل المادي العالمي، الذي جعل العالم الكبير كأنه بلدة صغيرة.

وإذا كان علماؤنا السابقون قد قرروا تغير الفتوى بتغير الزمان، رغم رتابة الحياة وسكونها إلى حد كبير، في العصور الماضية، حتى قيل في بعض الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه: هذا اختلاف عصر وزمان وليس اختلاف حجة وبرهان، فكيف باختلاف عصرنا عن عصور أئمة الاجتهاد؟ بل كيف يكون مدى هذا الاختلاف عن عصور المتأخرين من الفقهاء مثل ابن عابدين الحنفي (ت١٢٥٢هـ) أو الصاوي المالكي (ت١٢٤٢هـ) أو

الشوكاني المجتهد المطلق (ت١٢٥٥هـ). برغم قرب عصرهم من عصرنا: بحيث لو بعث أحدهم اليوم ورأى عالمنا وما جد فيه، لقال: هذا عالم جن أو شياطين!

وهل صنع الشياطين لسليمان ـ عليه السلام ـ المسخرون له، من عجائب الصناعات ما صنع إنس اليوم من عجائب وصل بها الإنسان إلى
القمر؟!

مجالان جديدان للاجتهاد

وأذكر هنا مجالين من المجالات التي حدث فيها تغير ضخم، قلب ما كان مألوفا ومقررا من قبل ظهرا على عقب، وأصبحنا في أشد الحاجة إلى الاجتهاد.

١. مجال التعامل المالي والاقتصادي

المجال الأول: المجال الاقتصادي والمالي.

فلاشك أن عصرنا هذا قد حفل بأشكال وأعمال ومؤسسات جديدة في ميدان الاقتصاد والمال لم يكن أسلافنا ـ بل لأقرب العصور إلينا ـ عهد بها وذلك كالشركات الحديثة بصورها المتعددة كشركات المساهمة والتوصية وغيرها، وفي مجالاتها المختلفة كالتأمين بأنواعه المتعددة: تأمين على الحياة وتأمين على الممتلكات..الخ.

والبنوك بأنواعها المختلفة من عقاري وصناعي وزراعي وتجاري واستثماري..الخ
وأعمالها الكثيرة: من حساب جار، وودائع وقروض وتحويل وصرف، وفتح اعتمادات وإصدار خطابات ضمان، و (خصم كمبيالات) وغير ذلك مما قد يحل أو يحرم من معاملات البنوك.

وإن كثير من هذه المعاملات جديد مائة في المائة، وبعضها شبيه بمعاملات قديمة، أو قريب منها، وبعضها مركب من قديم وجديد.

ترى ما الحكم في هذه المعاملات والمؤسسات؟ ربما يسارع بعض أهل العلم إلى أسهل الطرق وهو الرفض والتحريم والتشديد، وفي هذا ما فيه من تعسير على المسلمين وتنفير من الدين. وقد قال الإمام سفيان الثوري بحق: إنما الفقه الرخصة من ثقة، أما التشديد فيحسنه كل أحد!

وقد يحاول آخرون فتح الباب على مصراعيه لكل جديد، وكل ما هو واقع مباح بدعوى المصلحة حينا، وبدعوى الضرورة حينا، وبتخريجات واهية متكلفة حينا آخر.

وفئة ثالثة تحرص على أن تبحث لكل معاملة جديدة عن نظير قديم تضمنته الكتب والمصنفات، لتخرج على وفقه، وتكيف على أساسه، وإلا فهي معاملة مرفوضة.

وأولى من هذا كله أن تخضع هذه الأعمال والمؤسسات الجديدة للبحث الجاد والدراسة المتأنية، وأن يستفرغ أهل الفقه وسعهم لاستنباط الحكم اللائق بها في ضوء الأدلة الشرعية، سواء كان الحكم بالإباحة أو التحريم، فهذا مجال الاجتهاد، وهنا عمل المجتهد حقا.

ومثل ذلك (النقود الورقية) التي أصبحت عماد التعامل في هذا العصر، ما حكمها؟ ألها حكم النقود المعدنية، التي جاءت بها النصوص الشرعية من الذهب والفضة، في كل شيء: في وجوب الزكاة وحرمة الربا، وقضاء الديون، وغيرها؟

أم النقود الشرعية هي الذهب والفضة فقط، وما عدا ذلك فليس بنقد كما يذهب إليه بعض ظاهرية عصرنا، وبهذا لا يوجبون فيها الزكاة، ولا يجري فيها الربا؟؟

أم لها حكم الذهب والفضة في وجوب الزكاة فقط؟ أم فيه وفي الربا؟ وليس في قضاء الديون؟

وما الحكم في العملات التي تدهورت قيمتها أو تتدهور باستمرار إلى حد مذهل؟ وما حكم من كان عليه دين قديم من هذه العملات ويريد أن يوفيه اليوم بعد هبوط القدرة الشرائية هبوطا غير عادي؟ كما في الليرة التركية مثلا؟

وما الحكم في الذهب اليوم؟ ألا زال نقدا وعملة ومعيارا وثمنا للأشياء كما كان في الماضي؟ يقوم به غيره، ولا يقوم هو بغيره؟ وهل له قوة الإبراء كما كان؟ أم أصبح هو سلعة تباع وتشترى، وترتفع وتنخفض، وتقوم بغيرها من الأشياء؟

وهل الذهب المصنوع المشغول كذهب السبائك ونحوها في الحكم؟ أم لكل منها حكمه الخاص؟ الخ من هذه الأسئلة المتشعبة.

وكم عقدت في عصرنا حلقات وندوات، وأقيمت مؤتمرات، ونظمت أسابيع، لدراسة بعض الموضوعات المالية والاقتصادية، مثل: التأمين أو البنوك أو الزكاة في الأموال المعاصرة؟

واتفقت في بعض الأمور، واختلفت في بعضها الآخر، وحسمت القول في بعض القضايا، وظلت قضايا كثيرة مرجأة للبحث، تنتظر رأي المجتهد فردا كان أو جماعة.

موضوع كالتأمين نوقش في أسبوع الفقه الإسلامي بدمشق، وفي مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، وفي ندوة التشريع الإسلامي في ليبيا، وفي المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي في مكة المكرمة.. وفي غيرها من المؤتمرات والندوات.

وألف فيه عدد من الأساتذة الأفاضل، أذكر منهم: الأستاذ مصطفى الزرقا، والشيخ على الخفيف رحمه الله، والشيخ عبدالله بن زيد المحمود، والدكتور حسين حامد حسان، والدكتور محمد الدسوقي..وغيرهم.

وكتبت فيه عدا ذلك مقالات وبحوث متنوعة، ولم ينته الرأي فيه بعد.

فهذا هو المجال الأول للاجتهاد في عصرنا: مجال المعاملات المالية المعاصرة.

٢. المجال العلمي والطبي

المجال الثاني: مجال الطب الحديث

فمما لا ريب فيه أن العلم الحديث بما قدمه من اكتشافات هائلة وتكنولوجيا متقدمة، وما وضع في يد الإنسان من إمكانات تشبه الخوارق في العصور الماضية وخصوصا في المجال الطبي، قد أثار مشكلات كثيرة تبحث عن حل شرعي وتساؤلات شتى تتطلب الجواب من الفقه الإسلامي وتقتضي من المجتهد المعاصر أن يبذل جهده ويستفرغ وسعه في استنباط الحكم المناسب لها.

وعندي من هذا النوع أسئلة كثيرة منها مجموعة صيغت من قبل منظمة الطب الإسلامي في جنوب إفريقيا، وقد أرسلها إلي أيضا قسم الطب الإسلامي في جامعة الملك عبد العزيز بجدة، وتشمل حوالي سبعة عشر موضوعا.

وأنا أذكر منها هنا موضوعا واحدا مهما، لنرى مقدار حاجتنا إلى الاجتهاد، لنجيب عن هذه الأسئلة وأمثالها وما أكثرها، وهو ما يتعلق بزرع الأعضاء.

زرع الأعضاء وحاجتنا إلى الاجتهاد فيه

تعتبر زراعة الأعضاء من الحقول التي يتطور فيها الطب سريعا، وهذا يتضمن زراعة العضو كله أو أجزاء منه، أو زراعة أنسجة من الحيوانات، أو مخلوقات أخرى ومن ثم زرعها في جسم المريض.

وفيما يتعلق بالحيوانات، فقد انتزعت صمامات القلب من الخنازير والعجول، والجلد والكبد من الخنازير كذلك.

أما فيما يتعلق بالبشر، فإن الأحياء منهم يمكن أن يعطوا بعض الأعضاء مثل كلية واحدة، أو الجلد أو الدم دون أن يؤذوا أنفسهم ويمكن نزع بعض الأعضاء من الأموات مثل القرنية، الجلد، القلب، الكليتين، العظام، صمامات القلب والقرنيات.

ويمكن أن يكون الغرض من زرع الأعضاء هو إنقاذ حياة، أو تحسين نوعية الحياة، مثل شفاء أنسجة العظام الصلبة، أو تمكين الإنسان من النظر، أو أن يتمكن من الأكل والشرب بشكل أفضل بواسطة زرع الكلية.

وهنا تثور الأسئلة التالية

١. هل يجوز زرع أعضاء الحيوان أو أجزاء منها في الإنسان لإنقاذ الحياة أو تحسين نوعيتها، حتى ولو كان الحيوان خنزيرا، أو جلد خنزير أو كبد خنزير، أو صمامات قلب خنزير؟

٢. هل يجوز للمسلم الموافقة على نزع أعضاء من جسمه وهو حي لاستعمالها في الزراعة لمصلحة طفلة أو أحد أبويه أو إخوته؟

٣. هل يجوز للمسلم أن يوافق على نزع أعضاء من جسمه بعد موته لتستعمل في الزراعة ليستفيد منها أي إنسان؟

٤. هل يجوز للمسلمين أن يتبرعوا بأجسامهم بعد الموت لاستعمالها في التشريح لتعليم الآخرين وبهذا يفيدون الإنسانية؟

٥. متى يجوز الإعلان عن وفاة الإنسان؟ فهذا سؤال مهم في الطب لأنه في حالة الأعضاء مثل القلب والكلية فإنه يمكن أن يكونا نافعين في حالة استقبالهما كمية كافية من الدم (ارتواء) ولهذا السبب فإن مفهوم (موت الدماغ) قد تطور ويستطيع الطبيب بواسطته أن يحكم فيما إذا كان المريض قد أصيب بجرح حاد في بعض الأجزاء الحيوية

من دماغه، أي إذا توقفت الآلة التي تحافظ على حياته، فإن المريض سيموت حتما، والأعضاء تنزع من شخص كهذا وهو ما يزال حيا بواسطة الآلة، ولا توقف الآلة أو الجهاز إلا بعد نزع الأعضاء المطلوبة.

٦. هل يجوز زرع أعضاء من غير المسلمين للمسلمين؟ وهل يجوز نقل الدم من غير المسلمين للمسلمين؟

هذا نموذج لموضوع واحد من الموضوعات الكثيرة التي يثيرها الطب الحديث، وتحتاج إلى اجتهاد جديد من فقهاء الإسلام.

ومنذ سنتين عقدت المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بدولة الكويت الشقيقة ندوة جمعت بين رجال الفقه ورجال الطب حول "الإسلام والإنجاب" كان لي شرف المشاركة فيها، وقد أثيرت فيها مسائل مهمة مثل (بنوك الحليب) والإجهاض بناء على تشوه في الجنين يشخصه الطبيب، والتحكم في جنس الجنين، والرحم الظئر، وغيرها وأصدرت المنظمة الإسلامية بحوث هذه الندوة ومناقشتها في مجلد مطبوع.

وفي هذا الشهر (يناير١٩٨٥) تعقد ندوة أخرى بين الفقهاء والأطباء حول بداية الحياة البشرية ونهايتها، وهو موضوع يترتب على تحديده كثير من الأحكام. أتكون بداية الحياة منذ التقاء الحيوان المنوي بالبويضة وتلقيحها، أي منذ بدء الحمل وهي الحياة "الخلوية" المعروفة؟ أم لا تبدأ الحياة إلا بما سماه الحديث "النفخ في الروح" وذلك بعد مائة وعشرين يوما؟

ثم يأتي السؤال الآخر: بماذا تنتهي الحياة ، ويتحقق الموت؟ أبموت القلب وتوقفه عن النبض أم بموت جذع الدماغ؟

إن لتحديد هذا وذاك آثارا مهمة تترتب عليها أحكام ذات خطر، ولابد للفقه المعاصر أن يقول رأيه في ضوء الأدلة الشرعية.

موقف الاجتهاد المعاصر من التراث الفقهي

على أن الاجتهاد لا ينحصر في دائرة المسائل الجديدة، بل له مهمة أخرى مع التراث الفقهي، لإعادة النظر فيه على ضوء ظروف العصر وحاجات الناس، لاختيار أرجح الآراء،

وأليقها بتحقيق مقاصد الشرع ومصالح الخلق، بناء على قاعدة تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان والإنسان.

فليس صحيحا أن الأول لم يترك للآخر شيئا، بل الصحيح ما قاله أهل التحقيق: كم ترك الأول للآخر! بل كم فاق الأواخر الأوائل!

ولا تقتصر إعادة النظر هذه على أحكام "الرأي" أو "النظر" وهي التي أنتجها الاجتهاد فيما لا نص فيه. بناء على أعراف أو مصالح زمنية لم يعد لها الآن وجود أو تأثير، بل يمكن أن يشمل بعض الأحكام التي أثبتتها نصوص ظنية الثبوت كأحاديث الآحاد. أو ظنية الدلالة، وأكثر نصوص القرآن والسنة كذلك. فقد يبدو للمجتهد اليوم فيها فهم لم يبد للسابقين، وقد يظهر له رأي ظهر لبعض السلف أو الخلف، ثم هجر ومات. لعدم الحاجة إليه حينذاك، أو لأنه سبق زمنه، أو لعدم شهرة قائله، أو لمخالفته للمألوف الذي استقر عليه الأمر زمنا طويلا أو لقوة المعارضين له، وتمكنهم اجتماعيا أو سياسيا، أو لغير ذلك من الأسباب.

وينبغي أن يكون الاجتهاد في عصرنا اجتهادا جماعيا في صورة مجمع علمي يضم الكفايات الفقهية العالية، ويصدر أحكامه في شجاعة وحرية بعيدا عن كل المؤثرات والضغوط الاجتماعية والسياسية، ومع هذا لا غنى عن الاجتهاد الفردي، فهو الذي ينير الطريق أمام الاجتهاد الجماعي، بما يقدم من دراسات عميقة، وبحوث أصيلة مخدومة، بل إن عملية الاجتهاد في حد ذاتها عملية فردية قبل كل شيء.

إن الاجتهاد الذي ننشده وندعو إليه ـ بقيوده وشروطه الشرعية ـ يمثل حاجة، بل ضرورة لحياتنا الإسلامية، وعلاج مشكلاتنا المعاصرة وإلا أصيبت حياتنا بالجمود والعفن، أو بحثت لأدوائها ـ في الغالب ـ عن علاج من غير صيدلية الإسلام، فإن جمودنا ووقوفنا في موضعنا، لا يوقف الأفلاك عن الحركة، ولا الأرض عن الدوران!

تيسير الاجتهاد لعلماء اليوم

إذا عرفنا أن الاجتهاد ضرورة إسلامية في هذا العصر، وأنه من فروض الكفايات المحتمة على أمتنا، فهل يتيسر لنا إذا أردناه؟ وهل يسهل على العالم في عصرنا أن يحصل شروط الاجتهاد التاريخية المعروفة؟

وأحب أن أذكر هنا: أن هذه الشروط التي اشترطها الأصوليون للمجتهد في استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية ـ ليس تحصيلها متعذرا ولا متعسرا، كما يوهم بعض الناس، الذين يريدون أن يضيقوا ما وسع الله، ويغلقوا بابا فتحه رحمة بعباده، وهو الاجتهاد.

وهذا ما نبه عليه المحققون من علماء العصر.

يقول العلامة السيد رشيد رضا رحمه الله في تفسير المنار بعد نقله بعض كلام الأصوليين عن شروط الاجتهاد:

"ليس تحصيل هذا الاجتهاد الذي ذكروه بالأمر العسير، ولا بالذي يحتاج فيه إلى اشتغال أشق من اشتغال الذين يحصلون درجات العلوم العالية عند علماء هذا العصر في الأمم الحية، كالحقوق والطب والفلسفة، ومع ذلك نرى جماهير علماء التقليد منعوه، فلا تتوجه نفوس الطلاب إلى تحصيله".

وقال العلامة الحجوي الفاسي في كتابه "الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي" ـ بعد أن نقل عن ابن عبد السلام قوله: ومواد الاجتهاد في زماننا أيسر منه في زمن المتقدمين لو أراد الله الهداية. ومثله عن ابن عرفة، كما نقله الأبي في شرح مسلم ـ قال: واعلم أن الاجتهاد اليوم في القرن الرابع عشر أيسر مما كان في زمن الأبي وابن عرفة ومن قبلهما، بسبب أهل الفضل الذين اعتنوا بالمطابع، وطبعوا الكتب المعينة على الاجتهاد. وأن ظهور الطباعة نقل العلم من طور إلى طور. وقد كان المتقدمون يعانون مشاق عظيمة في كتب الكتب، ويحتاجون لمادة مالية وزمن طويل. أما بعد ظهور الطباعة عندنا في أواسط القرن الماضي (الثالث عشر الهجري) فقد تيسر ما كان عسيرا.. إلا أنها وجدت الأمة في التأخر، والفقه في الاضمحلال، والهمم في جمود، فكأننا لم نستفد منها شيئا! فإذا قسنا ما استنفدناه منها، ودرجة الرقي التي حصلت لفقهائنا، بالنسبة لما حصل في زمن المأمون العباسي من النشاط العلمي بسبب ظهور الكاغد (الورق) حكمنا بأننا لم نتقدم خطوة تعتبر، وتناسب ما تقدمه غيرنا من الأمم. ورغما عن ذلك فقد وجدت كتب كانت أعز من بعض الأنوق، وانتشرت ولاسيما كتب الحديث.

وقال العلامة الأستاذ أحمد إبراهيم بك أستاذ الشريعة في كلية الحقوق في كتابه في "علم أصول الفقه":

"وليعلم أن بين أيدينا الآن كنوزا ثمينة من المصنفات القيمة في التفسير وموسوعات السنة وشروح الحديث مما لم يكن ميسورا وجوده كله مجموعا عند سلفنا الصالح الذين كان يرحل أحدهم إلى البلاد النائية لطلب الحديث الواحد أو الحديثين، كذلك وضعت معاجم قيمة لغريب الكتاب ولغريب السنة، وكتب جمعت آيات الأحكام، وأخرى لأحاديث الأحكام مع تفسير وشرح بالاختصار تارة وبالتطويل أخرى، حتى إنه ليستطيع أن يجلس أحدنا الآن على مكتبه وأمامه من كل ما أسلفنا نسخ متعددة من كل نوع منها. وبالجملة فالاجتهاد ميسور الآن لتكامل عدته تكاملا أكثر مما كان عليه الحال من قبل لمن شمله الله تعالى بهدايته وتوفيقه فجعل عمله خالصا لله ومحضه للنفع العام".

وقال الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغي شيخ الأزهر الأسبق في كتابه "بحوث في التشريع الإسلامي" الذي كتبه ردا على المضيقين والمتشددين من علماء الأزهر، الذين رفضوا أي اجتهاد في قوانين الأحوال الشخصية:

"وليس مما يلائم سمعة المعاهد الدينية في مصر أن يقال عنها أن ما يدرس فيها من علوم اللغة والمنطق والكلام والأصول لا يكفي لفهم خطاب العرب ولا لمعرفة الأدلة وشروطها. وإذا صح هذا فيالضيعة الأعمار والأموال التي تنفق في سبيلها!".

ليس الاجتهاد ممكنا عقلا فقط، بل هو ممكن عادة. وطرقه أيسر مما كانت في الأزمنة الماضية أيام كان يرحل المحدث إلى قطر آخر لرواية حديث، وأيام كان يرحل الرواة لرواية بيت من الشعر، أو كلمة من كلم اللغة، وقد توافرت مواد البحث في كل فرع من فروع العلوم: في التفسير والحديث والفقه، واللغة والنحو، والمنطق، وجمع الحديث كله، وميز صحيحه من فاسده، وفرغ الناس من تدوين سير الرواة، وأصبحت كتب هذه الفنون تضعها مكاتب الأفراد والحكومات في كل قطر من الأقطار الإسلامية، وهذا لم يكن ميسورا لأحد في العصور الأولى، ومذاهب الفقهاء جميعهم مدونة، وأدلتها معروفة.

والواقع أنه في أكثر المسائل التي عرضت للبحث، وأفتى الفقهاء فيها، لم يبق للمجتهد إلا اختيار رأي من آرائهم فيها، أما الحوادث التي تجد فيها التي تحتاج إلى آراء محدثة، وأن حفظ آيات الأحكام جميعها وأحاديث الأحكام جميعها وفهمها فهما صحيحا، ومعرفة الناسخ والمنسوخ، وحفظ مواقع الإجماع، لا يحتاج إلى المجهود الذي يبذل لفهم مرامي كتاب من كتب الأزهر المعقدة.

إن الزمن لم يغير خلقة الإنسان، والعقول لم تضمر، والطبيعة باقية في الإنسان كما كانت في العصور الماضية، وهاهم علماء الأمم يحدوهم الأمل إلى بلوغ أقصى ما

يتصوره العقل البشري ويصلون إليه بجدهم واجتهادهم، وقد كان أسلافهم في عماية وجهل، وكان أسلافنا في نور العلم وضياء المدنية، لم يقل أحد منهم بقصور العزائم، ولا بتراخي الهمم عن البحث والتنقيب، بل كلما مر عليهم الزمن كلما جدوا في البحث والتنقيب، وكثرت وسائط البحث والتنقيب.

وإني مع احترامي لرأي القائلين باستحالة الاجتهاد، أخالفهم في رأيهم، وأقول: إن في علماء المعاهد الدينية في مصر من توافرت فيهم شروط الاجتهاد ويحرم عليهم التقليد.

هذا ما قاله شيوخنا وشيوخ شيوخنا في القرن الرابع عشر، ونستطيع أن نقول الآن في مطالع القرن الخامس عشر: أن كتب العلم ومصادره قد تيسرت للباحثين أكثر مما كانت في زمنهم وظهر كثير مما كان خافيا من كتب التراث، وحقق كثير مما لم يكن محققا من كتب الحديث والتفسير والفقه المذهبي والفقه المقارن والأصول وغيرها. وظهرت أدوات مساعدة مثل أجهزة النسخ والتصوير وأهم منها الخازن أو المنظم أو الحافظ العجيب "الكمبيوتر" الذي يسعى أهل العلم اليوم إلى استخدامه في جمع السنة النبوية وتصنيفها.

فلا غرو أن يوجد في علماء العصر من يبلغ درجة الاجتهاد المطلق. ولا حرج على فضل الله تعالى، وكم ترك الأول للآخر. وقد يفضل اللاحق السابق. وقديما قال الشاعر:

قل لمن لا يرى للمعاصر شيئا ويرى للأوائل التقديما!

إن هذا القديم كان حديثا وسيغدو هذا الحديث قديما!

وفي الحديث الذي رواه أحمد والترمذي وغيرهما عن النبي صلى الله عليه وسلم: "مثل أمتي مثل المطر، لا يدري: أوله خير أم آخره".

ولقد أفرزت أمتنا في العصر الحديث عباقرة وأفذاذا في العلوم والآداب والفنون المختلفة، فلماذا تعقم أن تبرز مثل هؤلاء النوابغ في مجال الفقه والاجتهاد الإسلامي؟!!

ومن ذا الذي ينكر نبوغ محمد عبده، ورشيد رضا، وعبد المجيد سليم، ومحمود شلتوت، ومحمد الخضر حسين، والطاهر بن عاشور، وفرج السنهوري، وأحمد إبراهيم، وعبدالوهاب خلاف ومحمد أبو زهرة وعلي الخفيف.. رحمهم الله جميعا، وفي المعاصرين الأحياء من لا يقل عنهم علما وفضلا، ولكن المعاصرة حجاب كما قالوا.

وإذا قلنا بتجزؤ الاجتهاد كما هو رأي الأكثرين، فالأمر أسهل وأسهل.

فهناك من العلماء من عكفوا على فقه الأسرة أو الأحوال الشخصية وتفرغوا له، وأتقنوه، ونفذوا إلى أعماق مسائله، فالاجتهاد في هذا المجال ميسور لهم بلا نزاع.

وآخرون تفرغوا لفقه المعاملات المالية أو الجانب الاقتصادي في التشريع الإسلامي، وعنوا بكل ما يتعلق به أو بجانب معين منه، فهم أقدر على الاجتهاد فيه.

وغيرهم اهتم بالفقه الجنائي أو الإداري أو الدستوري، فهم مجتهدون فيما تخصصوا فيه.

وهذا مشروط ـ بالطبع ـ بوجود المؤهلات العلمية العامة التي تمكنهم من فهم ما تخصصوا فيه، وإتقانه وهضمه.

الاجتهاد الذي نريده لعصرنا

مقدمة

ترجيحي انتقائي وإبداعي إنشائي

الاجتهاد في عصرنا يمثل حاجة بل ضرورة للمجتمع المسلم، الذي يريد أن يعيش بالإسلام، وهنا قد يبدر سؤال:

هل يجوز لنا أن تجتهد؟ فقد يدور هذا في خلد بعض الناس، نتيجة لما شاع في بعض الأوقات من أن باب الاجتهاد قد أغلق وهي مقولة يكذبها المنقول والمعقول والتاريخ والواقع، ومن ذا الذي يملك إغلاق باب فتحه الله ورسوله؟

وجواب السؤال بالإيجاب يقينا، ولا يتصور في منطق الإسلام أن يحتاج الناس إلى شيء ثم يحرمه الله تعالى عليهم، فإذا ثبتت الحاجة إلى الاجتهاد فجوازه لابد ثابت.

وأكثر من ذلك أن الاجتهاد اليوم ليس جائزا فحسب، بل هو فرض كفاية على المسلمين، مثل كل فروض الكفايات التي بها قوام أمر الدين والدنيا، بحيث إذا توافر من يقوم بها ويسد ثغراتها بكفاية وجدارة، سقط الإثم عن سائر الأمة، وإلا أثمت الأمة كافة، وأولوا الأمر فيها خاصة، لأنهم مسئولون عن تهيئة من يقوم بفرض الكفايات العامة.

ولقد ذهب الحنابلة ومن وافقهم إلى أنه لا يجوز أن يخلو عصر من العصور من مجتهد يرجع الناس إليه فيما يلم بهم من نوازل، فيفتيهم بحكم الشرع الذي يستنبطه من الأدلة التفصيلية.

وقد كتب الحافظ جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ) رسالته القيمة التي يعبر عنوانها عن مضمونها "الرد على من أخلد إلى الأرض، جهل إن الاجتهاد في كل عصر فرض".

ولهذا كان الأهم من السؤال عن جواز الاجتهاد لعصرنا هو السؤال عن نوع الاجتهاد الذي ننشده اليوم: أهو اجتهاد ترجيحي انتقائي أم هو اجتهاد إبداعي إنشائي؟

الاجتهاد المطلوب نوعان: انتقائي وإنشائي

والاجتهاد المطلوب لعصرنا نوعان:

ـ اجتهاد نسميه "الاجتهاد الانتقائي".

ـ واجتهاد نسميه "الاجتهاد الإنشائي".

الاجتهاد الانتقائي

ونعني بالاجتهاد الانتقائي: اختيار أحد الآراء المنقولة في تراثنا الفقهي العريض للفتوى أو القضاء به، ترجيحا له على غيره من الآراء والأقوال الأخرى.

ولست مع الذين يقولون: إن أي رأي فقهي إلينا عن أحد المجتهدين نقلا صحيحا يجوز لنا أن نأخذ به دون بحث عن دليله، وخصوصا إذا كان منسوبا إلى أحد المذاهب المتبوعة.

فالواقع أن مثل هذا الأخذ تقليد محض، وليس: من الاجتهاد الذي ندعو إليه في شيء، لأنه مجرد أخذ قول غير المعصوم، بلا حجة.

إنما الذي ندعو إليه هنا: أن نوازن بين الأقوال بعضها وبعض، ونراجع ما استندت إليه من أدلة نصية أو اجتهادية، لنختار في النهاية ما نراه أقوى حجة وأرجح دليلا، وفق معايير الترجيح، وهي كثيرة، ومنها: أن يكون القول أليق بأهل زماننا، وأرفق بالناس، وأقرب إلى يسر الشريعة، وأولى بتحقيق مقاصد الشرع، ومصالح الخلق، ودرء المفاسد عنهم.

ومما لا يجهله دارس أن عندنا ثروة من الآراء والأقوال المختلفة في أكثر مسائل الفقه، فإن المجمع عليه قليل جدا بالنسبة للمختلف فيه، بل كثير مما ادعى الإجماع عليه، ثبت أن فيه خلافا.

ولابد للفقيه المعاصر أن يختار من الآراء المذكورة رأيا يرجحه، ولا يدع الناس في حيرة بين الرأي وضده، حتى أنها أحيانا لتغطي كل احتمالات القسمة العقلية.

وهذا واضح في مثال قتل المكره، أعني من قتل إنسانا تحت ضغط الإكراه الملجئ، فعلى من يكون القصاص؟

قيل: القصاص على من باشر القتل وهو المكره (بفتح الراء)، لأنه هو الذي باشر القتل.

وقيل: القصاص على من أكرهه، لأن القاتل بمثابة آلة له.

وقيل: القصاص عليهما، الأول بمباشرته، والثاني بإكراهه.

وقيل: لا قصاص على أي منهما، لأن جناية كل واحد منهما لم تتكامل.

الخلاف الفقهي ليس شرا

ولا يحسبن القارئ أن هذا الخلاف الفقهي شر أو خطر، كلا. فهو دليل على مرونة شريعتنا، وخصوبة مصادرنا، وثراء فقهنا، وتسامح أئمتنا، فقد تعايشت هذه الأقوال والآراء جنبا إلى جنب، في عصور الاجتهاد، برغم اختلاف منازعها، وتعدد مشاربها، ولم تكن بينها إلا التعاون والاحترام المتبادل، وأقصى ما قال مجتهد عن نفسه: رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب.

بل كان هناك من يرى أن رأي كل مجتهد صواب، وأن حكم الله في المسألة هو ما انتهى إليه المجتهد في اجتهاده. وهؤلاء هم الذين يسمون "المصوبة".

بل رأينا في داخل المذهب الواحد خلافا، يقل ويكثر، ويضيق ويتسع، بسبب تعدد الروايات عن إمام المذهب، وأقوال أصحابه، واختيارات من بعدهم، حتى مذهب الإمام أحمد الذي يظن أنه يقوم على الأثر، قد ملأ الخلاف المذهبي فيه صحائف اثنى عشر مجلدا، وذلك في كتاب "الإنصاف في الراجح من الخلاف، على مذهب الإمام المبجل، أحمد بن حنبل".

إنما الذي نريده هنا أن ننتقي من هذه التركة الغنية ما نراه أوفق بمجتمعاتنا وعصرنا، بعد البحث والموازنة والتمحيص.

وقد رأينا صاحبي أبي حنيفة: أبا يوسف ومحمدا يخالفانه في بعض القضايا لتغير زمانهما عن زمانه، ويقول في ذلك علماء المذهب: هذا اختلاف عصر وزمان وليس اختلاف حجة وبرهان.

سعة دائرة الترجيح والانتقاء

وفي دائرة هذا الانتقاء يجوز لنا أن نرجح رأيا من داخل المذاهب الأربعة، ربما كان هو الرأي المفتى به في المذهب، وربما كان غير المفتي به. لأن المفتى به في عصر معين، وفي بيئة معينة، وفي ظل ظروف معينة، قد يصبح غير صالح للإفتاء به إذا تغير العصر، أو تغيرت البيئة، أو تغيرت الظروف، وهو ما عبر عنه علماؤنا بتغير الفتوى بتغير الزمان والمكان والحال والعرف.

ومن أجل هذا اختلفت التصحيحات والترجيحات داخل المذهب الواحد من عصر إلى عصر، فكم من قول في مذهب كان مهجورا، جاء من أبرزه وشهره، وكم من قول كان مرجوحا، ثم جدت وقائع وأحوال، جعلت بعض العلماء يرجحه ويقويه، حتى أصبح هو المعتمد والمفتى به، والأمثلة على ذلك كثير داخل المذاهب الأربعة.

وقد تأخذ في مسألة بمذهب مالك، وفي أخرى بمذهب أبي حنيفة وفي ثالثة بمذهب الشافعي وفي رابعة بمذهب أحمد.

كما إذا أخذنا في مصارف الزكاة مثلا بمذهب مالك في بقاء سهم (المؤلفة قلوبهم) وبمذهب أبي حنيفة في جواز نقل الزكاة لذي رحم محرم، أو لمن هو أشد حاجة وبمذهب الشافعي في إعطاء الفقير والمسكين ما يكفيه طول عمره، ولا يحوجه إلى الزكاة مرة أخرى.

وبمذهب أحمد في صرف الزكاة في شراء السلاح والكراع ونحوها باعتبارها "في سبيل الله" دون قصرها على الغزاة المتطوعين.

وقد تأخذ في جزء من المسألة بمذهب أحدهم، وفي جزء آخر بمذهب غيره وليس هذا تلفيقا كما ذهب إليه المتأخرون، ومنعوه في بعض الصور، لأن التلفيق المقصود يعني ترقيع بعض الأقوال ببعض بغير دليل، إلا التقليد المحض، واتباع ما يشتهى لا ما يصح ويترجح.. بخلاف ما ندعو إليه هنا، فإنه اتباع للدليل حيث كان، سواء وافق هذا المذهب أم لم يوافق، وإنما تذكر الموافقة من باب الاستئناس والتقوية.

وهذا ما ترجح للعلماء الناظرين في المعاملة التي تجريها "المصارف الإسلامية" والتي أطلق عليها "بيع المرابحة للآمر بالشراء" فقد رجحوا جوازها، بناء على أن الأصل في

المعاملات الإذن والإباحة، وأن الأصل في البيوع الحل (وأحل الله البيع وحرم الربا) ووافقوا في هذا مذهب الشافعي الذي نص عليه في الأم بقوله.

ولكنهم خالفوا الشافعي هنا، حيث رأى أن الآمر بالشراء أو الواعد به، مخير بعد شراء المأمور السلعة بالفعل: إن شاء أمضى البيع المتواعد عليه، وإن شاء تركه.

والذي رآه هؤلاء ـ ورأيته معهم ـ أن وعده بالشراء بعد طلب السلعة ملزم له، بناء على وجوب الوفاء بالوعد ديانة، كما تدل عليه ظواهر النصوص من القرآن والسنة، وكما ذهب إليه عدد من علماء السلف والخلف، وأن كل ما هو واجب ديانة يجوز الإلزام به قضاء.. وبعضهم كان قاضيا يلزم بالوعد، وقد كتبت في ذلك دراسة ضافية.

وفي دائرة الانتقاء يجوز لنا الخروج على المذاهب الأربعة، لاختيار رأي قال به أحد فقهاء الصحابة أو التابعين، أو من بعدهم من أئمة السلف.

ومن الخطأ الظن بأن رأي أمثال عمر وعلي وعائشة وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وزيد بن ثابت ومعاذ وغيرهم من علماء الصحابة، أو رأي مثل ابن المسيب والفقهاء السبعة وابن جبير، وطاوس وعطاء والحسن وابن سيرين والزهري والنخعي أو مثل الليث بن سعد والأوزاعي والثوري والطبري وغيرهم دون رأي الأئمة المتبوعين.

ولهذا لم أجد حرجا أن آخذ في قضية الرضاع برأي الليث بن سعد وداود بن علي، وأصحابه من الظاهرية ومنهم ابن حزم، وهو إحدى الروايتين عن الإمام أحمد: في اعتبار الرضاع ما كان عن طريق التقام الثدي وامتصاص اللبن منه، دون الوجور ـ الصب في الحلق ـ أو السعوط ـ الصب في الأذن ـ ونحوهما، لأن هذا ما تدل عليه كلمة "الرضاع" و"الرضاعة" و"الإرضاع"، التي رتب عليها التحريم في القرآن والسنة. وهو ما وقف عنده ابن حزم ووضحه بكل قوة، وعلى أساسه أجزت "بنوك الحليب" إذا دعت إليها الحاجة، واقتضتها المصلحة، بالإضافة إلى عنصر الشك فيمن أرضعت، وكم أرضعت، واختلاط لبنها بلبن غيرها.. مما يضعف في النهاية القول بالتحريم، كما نصت عليه كتب المذهب الحنفي.

وقد ذهب العلامة الشيخ عبد الله بن زيد المحمود في رسالته "يسر الإسلام" إلى جواز الرمي قبل الزوال في الحج، موافقا في ذلك رأي فقيهين من فقهاء التابعين هما عطاء وطاوس، ومستندا إلى عدد من الحجج والاعتبارات الشرعية القوية منها:

١. الحاجة التي تبلغ مبلغ الضرورة في بعض الأعوام حينما يشتد الزحام حتى يهلك الناس تحت الأقدام، كما في الموسم الفائت (١٤٠٣هـ) حيث بلغ عدد الحجاج نحو ثلاثة ملايين.

٢. اليسر الذي قامت عليه الشريعة بصفة عامة، وفي الحج بصفة خاصة، حتى أن النبي صلى الله عليه وسلم، ما سئل عن أمر قدم ولا أخر من أفعال الحج وإلا قال "افعل ولا حرج".

٣. أن الرمي من الأمور التي تحدث بعد التحلل النهائي من الإحرام بالحج.

٤. أن أبا حنيفة: أجاز الرمي قبل الزوال في يوم النفر، لحاجة المسافر إلى التكبير.

٥. أن الحنابلة أجازوا للحاج أن يؤخر الرمي كله إلى اليوم الأخير.

٦. أنهم أجازوا تأخير الرمي إلى الليل.

٧. أن القصد من الرمي هو الذكر ـ كما في الحديث "إنما جعل رمي الجمار، والسعي بين الصفا والمروة، لإقامة ذكر الله تعالى" رواه الترمذي وقال: حسن صحيح. وقال تعالى: (واذكروا الله في أيام معدودات) وأجمعوا على أنها أيام التشريق الثلاثة من الحادي عشر إلى الثالث عشر من ذي الحجة.

وذكر الله في هذه الأيام هو التكبير في أدبار الصلوات، والدعاء والتكبير عند رمي الجمار، ولهذا كان النبي صلى الله عليه وسلم يخص هذا المقام بتطويل الوقوف للذكر والدعاء والابتهال، كما رواه عنه ابن عمر وهو في صحيح البخاري.

٨. أنه لم يأت نص بالنهي عن الرمي قبل الزوال، وكل ما ورد أن النبي صلى الله عليه وسلم رمى بعد الزوال. ومجرد فعله صلى الله عليه وسلم لا يدل على أكثر من المشروعية أو الاستحباب، أما الوجوب فلابد له من دليل آخر. وقوله صلى الله عليه وسلم: "خذوا مناسككم" لا يدل على أن كل أفعال الحج مأخوذة عنه واجبة، كما أن قوله: "صلوا كما رأيتموني أصلي" لا يدل على أن كل أفعال الصلاة المروية عنه واجبة ففيها الركن والواجب والمستحب.

ومن العجائب ـ والعجائب جمة ـ أن الناس يلقون مصارعهم، وتدوسهم أقدام المتزاحمين على الرمي بعد الزوال ـ ولا تبالي هذه الأمواج البشرية بما تزهق من أرواح

مؤمنة.. ومع هذا لا يزال أكثر علمائنا متشبثين بفرضية الرمي بعد الزوال، وليمت من يموت!

عوامل عصرية مؤثرة في الانتقاء

ولا ريب أن هناك عوامل جدت في عصرنا، ينبغي أن يكون لها تأثيرها القوي في الانتقاء والترجيح بين الآراء المنقولة في تراثنا.

١. التغيرات الاجتماعية والسياسية المحلية والعالمية

فمما لا ينازع فيه أحد أن عصرنا قد حدثت فيه تغيرات ضخمة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، وهذه تفرض على الفقيه أن يعرض عن بعض الأقوال القديمة التي لم تعد تلائم الأوضاع الجديدة بحال، وأن يختار بعض الآراء التي لم يكن لها الأرجحية من قبل، بل لعلها كانت مرجوحة أو مهجورة.

ولا بأس أن نذكر لذلك بعض الأمثلة.

ذكر معظم الفقهاء في العصور المتأخرة أن المرأة تصلي في بيتها ولا تخرج إلى المسجد، وبخاصة الشابة، وعلى أبيها أو زوجها أن يعلمها أمور دينها.

فهذا إن قيل به في العصور الماضية يوم كانت المرأة حبيسة بيتها، لا يجوز أن يقال به اليوم، بعد أن خرجت المرأة إلى المدرسة والجامعة والسوق المنتزه والعمل وأصبح المكان الوحيد المحرم عليها هو المسجد! وغدونا نرى كل نساء العالم يذهبن إلى معابدهن: النصرانية تذهب إلى الكنيسة، واليهودية إلى البيعة، والوثنية إلى المعبد. والمسلمة هي الوحيدة المحرومة من المشاركة في العبادة في مساجد الإسلام.

على أن المسجد ليس دارا للعبادة فحسب، بل هو جامع للعبادة، وجامعة للعلم ومنتدى للتعارف، ومركز للنشاط، يلتقي فيه أبناء البلد أو الحي، فيتفقهون، ويتأدبون ويتعارفون ويتآلفون، ويتعاونون، وهذا يشمل المؤمنين والمؤمنات: (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) [التوبة:٧١].

وإذا كان الفقهاء السابقون قد وكلوا إلى الأب أو الزوج تعليم المرأة وتفقيهها في دينها، فالواقع يقول: أن الآباء والأزواج لم يقوموا بمهمتهم، لأنهم أنفسهم كانوا ولا زالوا في حاجة إلى من يفقههم، وفاقد الشيء لا يعطيه.

هذا مع أن الحديث الصحيح يقول: "لا تمنعوا إما الله مساجد الله" وكان النساء في عصر النبوة يذهبن إلى المسجد، ويحضرن الجماعة، ولازال "باب النساء" في المسجد النبوي معروفا إلى اليوم.

ومن ذلك ما ذهب إليه الشافعية، والمالكية، ومعظم الحنابلة: أن من حق الأب أن يجبر ابنته البكر البالغة الرشيدة على الزواج بمن يريد، وإن لم يستأذنها بل يزوجها وإن كانت كارهة رافضة، بناء على أن الأب أعلم بمصلحتها، وغير مهتم في أمرها. وربما يقبل هذا في زمن لم تكن تعرف الفتاة، عمن يتقدم لخطبتها شيئا إلا عن طريق وليها وأهلها.

ولكن الظروف الاجتماعية الحديثة التي هيأت للمرأة أن تتعلم وتتثقف وتعمل. وتطلع على الكثير من شئون الحياة والمجتمع والعالم، تجعل الفقيه المعاصر يختار في هذه القضية مذهب أبي حنيفة، وأصحابه ومن وافقهم من الأئمة، الذي جعل الأمر إلى الفتاة، واشترط رضاها وإذنها، وهو ما دلت عليه الأحاديث الصحيحة: "إن البكر تستأذن وإذنها صمتها" كما في الصحيحين. "والبكر يستأذنها أبوها" كما في صحيح مسلم، وفي سنن النسائي وغيره: أن أبا زوج ابنته من ابن أخيه وهي له كارهة، فشكت ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فجعل الأمر إليها. فلما تقرر لها هذا الحق قالت: يا رسول الله قد أجزت ما صنع أبي، ولكن أردت أن يعلم الآباء أن ليس لهم من الأمر شيء!

ومن التغيرات المعاصرة المهمة: التغير في المجال الاقتصادي، ولا سيما ما كان في صالح الفئات الضعيفة والمسحوقة في المجتمع.

وهذا ما يوجه الفقه الاقتصادي إلى ترجيح الأقوال التي تشد أزر هؤلاء، وتقلل الفوارق بين الطبقات، فتحد من طغيان الأغنياء، وترفع من مستوى الفقراء.

ومن هنا رجح الفقه المعاصر هذه الأقوال:

قول أبى يوسف: "كل ما يضر بالناس حبسه فهو احتكار، سواء كان قوتا أم غيره".

قول الشافعي: "إن الفقير يعطى من الزكاة ما يغنيه طول عمره، ولا يحوجه إلى أخذها مرة أخرى، مادام في حصيلة الزكاة متسع لذلك". وهو ما جاء عن عمر رضي الله عنه في قوله: "إذا أعطيتم فأغنوا".

قول ابن تيمية وغيره: "إن التسعير جائز بل واجب إذا تلاعب التجار بالأسعار واحتكروا السلع، لرفع الضرر عن الناس، وإلزام التجار بالعدل الذي ألزمهم الله به".

بل جواز تدخل الدولة حماية لأي طرف ضعيف ـ وبخاصة الجمهور ـ في مقابلة الطرف القوي، سواء كان القوي المحتكر، يتمثل في المنتج أو التاجر أو العامل، ويكون ذلك بتحديد ثمن المثل، وأجر المثل. كما بين ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية في رسالة الحسبة.

قول ابن حزم: "وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك، إن لم تقم الزكوات بهم. ولا فيء سائر أموال المسلمين بهم، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لابد منه، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك وبمسكن يكنهم من المطر والصيف والشمس وعيون المارة".

وفي المجال السياسي عرف الناس في عصرنا تنظيم حق الشعوب في اختيار حكامها ومحاسبتهم وتقييد سلطتهم، وعزلهم إذا خانوا دستور البلاد.

ومثل هذا المناخ الفكري يجعل القول بأن الشورى معلمة لا ملزمة، لم يعد قولا مقبولا في هذا العصر. وغدا القول المنصور اليوم في نظر الفقه العصري: إن الشورى ملزمة. ولا يجوز للحاكم المسلم أن يستشير أهل الحل والعقد ثم يضرب بآرائهم ـ أو بآراء أغلبيتهم ـ عرض الحائط، وينفذ ما يراه هو، وأي قيمة للشورى حينئذ إذا كان رأي الحاكم هو الذي يمضي؟ وماذا يحل أو يعقد أهل الحل والعقد إذا كانوا يشاورون ويخالفون؟

وفي المجال الدولي نرى العالم قد تقارب حتى غدا كأنه مدينة واحدة، بل قال بعض فلاسفة العصر: العالم قريتنا الكبرى!

وقد ربطت جملة من المواثيق والمعاهدات الدولية السياسية والثقافية والاقتصادية بين دول العالم بعضها وبعض، وأصبح الجميع أعضاء في هيئة الأمم المتحدة، وما يتفرع عنها من مؤسسات.

وهذا كله يوجب على الفقيه المعاصر أن ينظر في الفقه الموروث حول العلاقات الدولية، وعلاقة دار الإسلام بدار الكفر: هل الأصل هو السلم أو الحرب؟ وهل يقاتل الكفار لكفرهم أم لعدوانهم؟ وما وضع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي وما وضع المسلمين في مجتمع غير إسلامي؟

كل هذه وغيرها لا يكفي أن يلتزم فيها مذهب واحد، بل لابد من النظر في جميع المذاهب والأقوال لنأخذ منها ما هو أرجح في نظرنا اليوم، وأليق بتحقيق مصالح المسلمين، ودرء الخطر عنهم، ودفع الشبهات والمفتريات عن دينهم.

٢. معارف العصر وعلومه

ومن العوامل المؤثرة في ترجيح رأي على آخر في عصرنا، ما توافر لدينا اليوم من علوم ومعارف لم تكن لدى أسلافنا من فقهاء الأمة، وخصوصا في مجال العلوم الطبيعية والكونية التي يعرف التلميذ في المرحلة الابتدائية منا ما لم يكن يعرفه أكبر الفلاسفة في العصور الماضية.

فهذه المعارف الجديدة قد صححت للمعاصرين كثيرا من المعلومات القديمة في الطبيعة أو الفلك والكيمياء والأحياء والطب والتشريح ووظائف الأعضاء وغيرها كما أنها أعطت الإنسان أدوات للمعرفة الصحيحة، ومقاييس لاختيارها، لم تكن معروفة من قبل.

وهذه المعارف التي تتسع وتنمو يوما بعد يوم، بل ساعة بعد ساعة، تمنح الفقيه المعاصر قدرة على أن يحكم على بعض الأقوال الفقهية الموروثة بالضعف وعلى أخرى بالصحة والرجحان.

لنأخذ مثلا لذلك مذهب من قال: أن الخمر هي ما اتخذ من العنب فقط خلافا، لمن قال: كل مسكر خمر.

فالعلم الحديث يثبت أن المادة الفعالة في الإسكار هي "الكحول" وهو موجود فيما يتخذ من العنب، كما يوجد فيما يتخذ من البلح أو التفاح أو الشعير أو البصل أو غيرها.

وبهذا يتفق العلم اليوم مع الحديث الصحيح "كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام".

ومثل آخر: هو ما ذكره الفقهاء في أقصى مدة يمكنها الحمل في بطن الأم، من سنتين عند الحنفية، بناء على ما روى في ذلك عن عائشة رضي الله عنها، وهو رأى عند الحنابلة، إلى أربع سنوات عند الشافعية والحنابلة، إلى خمس عند المالكية بل روى عندهم: سبع سنوات! اعتمادا على أقوال مروية عن بعض النساء.

وعلم العصر القائم على الملاحظة والتجربة، يرفض هذه الأقوال المبالغة التي لا تؤيدها المشاهدة والاستقراء والحق أنها لم يقم عليها دليل من كتاب أو سنة حتى رفضها كلها رجل مثل ابن حزم الظاهري، واكتفى بالرجوع إلى عادة الناس المتكررة في ذلك، ورأى أن مدة الحمل تسعة أشهر، وذهب غيره (محمد بن عبد الله بن عبد الحكم) إلى أن أقصى الحمل سنة قمرية، وبه أخذت بعض قوانين الأحوال الشخصية المعاصرة.

ولو كان لهذه الأقوال المذكورة سند من الواقع المبني على الاستقراء ما غاب ذلك عن أجهزة الرصد والإعلام، التي تجري وراء كل واقعة نادرة أو شاذة ولو كانت في أقصى أطراف الأرض، ولطيرت أخبارها إلى أنحاء العالم، كما رأينا ذلك فيمن تلد عدة توائم، حيث تتناقل وكالات الأنباء أخبارها، وتثبتها في أرجاء المعمورة.

يقول العلامة الشيخ أبو زهرة في كتابه عن "الأحوال الشخصية":

"والحق في هذه القضية أن هذه التقديرات لم تبن على النصوص، بل على ادعاء الوقوع في هذه المدد، وأن الاستقراء في عصرنا الحاضر لا يجد من الوقائع ما يؤيد التقدير بخمس، ولا أربع، ولا سنتين، وإنما الوقائع تؤيد التقدير بتسعة أشهر، وقد يوجب الاحتياط التقدير بسنة، ورجح بعض الفقهاء المتقدمين ذلك فقد قال ابن رشد: وهذه المسألة الرجوع فيها إلى العادة والتجربة، وقول ابن الحكم والظاهرية هو الأقرب إلى المعتاد".

ولقد كان العمل بمقتضى مذهب أبي حنيفة، وهو اعتبار أقصى مدة الحمل سنتين، ولكن جاء القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ فعد أقصى مدة الحمل سنة شمسية (٣٦٥) بالنسبة لسماع دعوى النسب كما تقرر ذلك بالنسبة لثبوت الإرث للحمل وثبوت الوصية له.

وهذا قريب من مذهب الحكم، وليس هو النص، لأن السنة عند ذلك الفقيه المالكي هلالية، ولأن الأساس عنده ألا يثبت النسب، إن جاء الولد بعدها لا ألا تسمع الدعوى فقط.

ومن ذلك ما قاله جماعة من الفقهاء: أن الولد يمكن أن ينسب إلى أبوين رجلين وبعضهم قال ينسب إلى ثلاثة إذا ادعوا نسبه، أو ألحقه بهم القافة (الخبراء الذين يحكمون بالشبه) خلافا لمذهب الشافعي الذي قال: لا يلحق الولد بأبوين، ولا يكون الإنسان إلا أب واحد، ومتى ألحقته القافة باثنين سقط قولهم.

وحجته أن الله قد أجرى عادته أن للوالد أبا واحدا، وأما واحدة، ولم يعهد قط في الوجود نسبة ولد إلى أبوين فقط.

ومن ألحق باثنين قالوا: إن الولد قد ينعقد من ماء رجلين كما ينعقد من ماء الرجل والمرأة.

وقال الآخرون: إذا جاز تخليقه من ماء رجلين جاز تخليقه من ماء ثلاثة وأربعة وخمسة.

وهذا كله مرفوض بمنطق العلم الحديث ومسلماته التي دلت عليها الملاحظة والتجربة وآلات الاختبار والتصوير وغيرها.

فقد أصبح من أوليات العلم اليوم: أن الجنين يتكون من حيوان منوي واحد من الرجل وبويضة من المرأة، يلتقي بها فيلقحها ويغلق عليها الرحم، ويتكون منها كائن حي ينمو ويتطور يوما بعد يوم، وأمكن رصد نموه، وتصويره منذ المرحلة الأولى.

ولهذا تكون هذه الافتراضات التي جوزت أن يتخلق الولد من ماء اثنين أو أكثر لا محل لها.

وهذا يرجح مذهب الشافعي ومن وافقه هنا، وهو الموافق للشرع وللعادة في نسبة الإنسان إلى أب واحد لا أكثر.

٣. ضرورات العصر وحاجاته

وعامل آخر له أهميته في مجال الاجتهاد الانتقائي، وهو ضرورات العصر وحاجاته، التي تفرض على الفقيه المعاصر الاتجاه إلى مراعاة الواقع والتيسير والتخفيف في الأحكام الفرعية العملية، سواء في العبادات أم المعاملات، ولا سيما من كان يجتهد لعموم

الناس، فإن المطلوب منه رعاية الضرورات والأعذار والحالات الاستثنائية عملا بالتوجيه القرآني: (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) [سورة البقرة:١٨٥]. والتوجيه النبوي: "يسروا ولا تعسروا" متفق عليه.

هذه الضرورات العصرية هي التي جعلت الفقه المعاصر يتجه إلى إجازة سفر المرأة في الطائرات ونحوها. بغير محرم ـ بموافقة زوجها أو أهلها ـ إذا توافر شرط الأمن والطمأنينة عليها، كما هو قول ابن حزم الذي استدل لذلك بحديث "الظعينة" التي تسافر من الحيرة إلى الكعبة لا تخاف إلا الله!

وهذه الضرورات هي التي جعلت علماء العصر لا يرون حرجا في بيع المصحف لحاجة الناس إلى ذلك، رغم نص كثير من الفقهاء على كراهة بيعه أو تحريمه.

وهي التي جعلت الكثيرين من أهل الفتوى يأخذون برأي ابن تيمية وابن القيم في جواز طواف الحائض في الحج طواف الإفاضة ـ بعد تحفظها واحتياطها من نزول الدم ـ إذا كانت لا تستطيع التخلف عن رفقتها، ومواعيد رجوعها في الباخرة أو الطائرة ونحوها.

وهي التي جعلتهم يفتون أيضا بجواز الرمي قبل الزوال في منى، نظرا لضرورات الزحام الهائل الذي جعل الناس يرمون من الصباح إلى منتصف الليل ولا تنقطع الأمواج البشرية المتلاطمة.

الاجتهاد الإنشائي

ونعني بالاجتهاد الإنشائي: استنباط حكم جديد في مسألة من المسائل، لم يقل به أحد من السابقين، سواء كانت المسألة قديمة أم جديدة.

ومعنى هذا أن الاجتهاد الإنشائي قد يشمل بعض المسائل القديمة بأن يبدو للمجتهد المعاصر فيها رأي جديد لم ينقل عن علماء السلف ولا حجر على فضل الله تعالى.

والقول الصحيح الذي نرجحه أن المسألة الاجتهادية التي اختلف فيها الفقهاء السابقون على قولين، يجوز للمجتهد فيما بعد أن يحدث قولا ثالثا، وإذا اختلفوا على ثلاثة أقوال، يجوز أن يحدث رابعا، وهلم جرا.

وذلك لأن الخلاف فيها يدل على أنها قابلة لتعدد وجهات النظر، واختلاف الآراء، وآراء أهل النظر والاجتهاد لا يجوز تجميدها ولا إيقافها عند حد معين.

وهذا ما جعلني اختار في زكاة الأرض المستأجرة: أن يزكي المستأجر الزرع والثمر الذي يحصله من الأرض ـ إذا بلغ نصابا ـ محسوبا منه مقدار الأجرة التي يدفعها لمالك الأرض ومؤجرها له. باعتبارها دينا عليه، وبذلك يزكي ما خلص له من زرع الأرض.

وأما المالك المؤجر فهو يزكي ما يقبضه من أجرة الأرض ـ إذا بلغ نصابا ـ محسوما منه ما يدفعه من ضرائب عقارية مفروضة على رقعة الأرض. وبذلك يزكي كل منهما ما وصل إليه من مال عن طريق الأرض، كما لو اشتركا فيها بطريق المزارعة، فإن كل منهما يزكي نصيبه.

وهذا القول بهذه الصورة لم يذهب إليه أحد ممن سبق. وإنما قال أكثرهم زكاة الزروع والثمار في الأرض المستأجرة على المستأجر، وقال أبو حنيفة: على المالك المؤجر.

وسبب الخلاف كما قال العلامة ابن رشد في "بداية المجتهد": هل الزكاة ـ أو العشر ـ حق الزرع أو حق الأرض، أو حق مجموعهما؟ إلا أنه لم يقل أحد: أنه حق لمجموعهما، وهو في الحقيقة حق مجموعهما.

ومثل ذلك اجتهادنا: أن يكون للزكاة في النقود اليوم نصاب واحد لا نصابان وأن الأولى أن يقدر النصاب بقيمة نصاب الذهب لا الفضة، وأن هذا ليس خروجا على النص ولا الإجماع، كما هو مبين في موضعه.

على أن أكثر ما يكون الاجتهاد الإنشائي في المسائل الجديدة، التي لم يعرفها السابقون ولم تكن في أزمانهم، أو عرفوها في صورة مصغرة، بحيث لا تكون مشكلة ولا تدفع الفقيه إلى البحث عن حل لها باجتهاد جديد. فكما أن الحاجة هي التي تدفع إلى الاختراع، فإن معاناة المشكلة هي التي تدفع إلى الاجتهاد.

من ذلك ما ذهب إليه علامة زمانه مفتي الديار المصرية: الشيخ محمد بخيت المطيعي في رسالته "القول الكافي في إباحة التصوير الفوتوغرافي" أن هذا التصوير حلال، لأن علة التحريم هي مضاهاة خلق الله، وهذا التصوير ليس مضاهاة لخلق الله تعالى، وإنما هو خلق الله نفسه انعكس على الورق، كما تنعكس الصورة في المرآة، واستطاع الإنسان بالعلم أن يثبتها بوسائط معينة..الخ.

وهذا في نظري اجتهاد إنشائي صحيح، يؤيده أن أهل قطر والخليج يسمون التصوير "عكسا" والصور "عكوسا" والمصور "عكاسا" ويقول أحدهم للمصور "اعكسني".

ولو أن الناس سموا هذا التصوير أول ما عرف في بلادنا "العكس" ولم يطلقوا عليه لفظ "التصوير" ما ثارت الشبهة في أذهان كثير من المتشددين الذين يحرمون كل "عكس" ولو كان "تليفزيونيا" مع أن الصورة التي نشاهدها في التلفاز هي انعكاس خلق الله نفسه، وليس صورة مضاهية له.

ومن ذلك ما ذهب إليه جماعة من علماء العصر من وجوب الزكاة في إيراد العمارات السكنية المؤجرة وكذلك المصانع ونحوها. وهو رأي المشايخ محمد أبي زهرة وعبد الوهاب خلاف، وعبد الرحمن حسن، وهو ما رجحناه وأيدناه بالأدلة في كتابنا "فقه الزكاة".

ومن ذلك ما ذهب إليه الشيخ عبدالله بن زيد المحمود رئيس المحاكم الشرعية في دولة قطر من جواز الإحرام من جدة لركاب الطائرات.

فهذا اجتهاد إنشائي جديد، حيث لم يكن لدى السابقين طائرات، وقد استند الشيخ حفظه الله إلى أن الحكمة في وضع المواقيت في أماكنها الحالية كونها بطرق الناس، وأنها على مداخل مكة، وكلها تقع بأطراف الحجاز، وقد صارت جدة طريقا لجميع ركاب الطائرات، ويحتاجون بداعي الضرورة إلى تعيين ميقات أرضي يحرمون منه لحجهم وعمرتهم، فوجبت إجابتهم، كما وقت عمر لأهل العراق ذات عرق. إذ لا يمكن جعل الميقات في أجواء السماء، أو في لجة البحر، الذي لا يمكن الناس فيه من فعل ما ينبغي لهم فعله، من خلع الثياب، والاغتسال للإحرام، والصلاة، وسائر ما يسن للإحرام، إذ هو مما تقتضيه الضرورة، وتوجيه المصلحة، ويوافقه المعقول ولا يخالف نصوص الرسول صلى الله عليه وسلم.

وقد علق الشيخ على الحديث الشريف الذي ورد في المواقيت المعروفة "هن لهن، ولمن أتى عليهن من غير أهلهن" فقال:

"ومن المعلوم أن مرور الطائرة فوق سماء الميقات ـ وهي محلقة في السماء ـ لا يصدق على أهلها أنهم أتوا الميقات المحدد لهم لا لغة ولا عرفا، لكون الإتيان هو الوصول إلى الشيء في محله.. فلا يأثم من جاوزها في الطائرة ولا يتعلق به دم عن المخالفة".

وهذا تيسير عظيم على الناس في هذا الزمان، بدل تكليفهم الإحرام في الطائرة مع ما فيه من حرج، أو الإحرام من بيوتهم في بلادهم، ولم يلزمهم الله بذلك.

وقد كنت قرأت لبعض علماء المالكية أقوالا لها اعتبارها، في جواز تأخير الإحرام في البحر لركاب السفن، حتى ينزلوا إلى البر في جدة، مستدلين بمثل الاعتبارات التي ركن إليها فضيلة الشيخ، ولا ريب أن راكب الجو المعلق بين السماء والأرض، أولى بالتيسير من راكب البحر.

الاجتهاد الجامع بين الانتقاء والإنشاء

ومن الاجتهاد المعاصر ما يجمع بين الانتقاء والإنشاء معا. فهو يختار من أقوال القدماء ما يراه أوفق وأرجح، ويضيف إليه عناصر اجتهادية جديدة.

قانون الوصية الواجبة

مثال ذلك قانون "الوصية الواجبة" المعمول به في مصر منذ عدة سنين كما تدل على ذلك نصوص مواده التالية:

مادة ٧٦

وإذا لم يوص لفرع ولده، الذي مات في حياته، أو مات معه ولو حكما، بمثل ما كان يستحقه هذا الولد ميراثا في تركته، لو كان حيا عند موته، وجبت للفرع في التركة وصية بقدر هذا النصيب. في حدود الثلث بشرط أن يكون غير وارث، وألا يكون الميت قد أعطاه بغير عوض من طريق تصريف آخر قدر ما يجب له. وإن كان ما أعطاه أقل منه وجبت له وصية بقدر ما يكمله.

وتكون هذه الوصية لأهل الطبقة الأولى من أولاد البنات، ولأولاد الأبناء من أولاد الظهور، وإن نزلوا. على أن يحجب كل أصل فرعه، دون فرع غيره، وأن يقسم كل أصل على

فرعه وإن نزل قسمة الميراث، كما لو كان أصله أو أصوله الذين يدلى بهم في الميت ماتوا بعده. وكان موتهم مرتبا كترتيب الطبقات.

مادة ٧٧

إذا أوصى الميت لمن وجبت له الوصية بأكثر من نصيبه ـ كانت الزيادة وصية اختيارية. وإن أوصى له بأقل من نصيبه وجب له ما يكمله.

وإن أوصى لبعض من وجبت لهم الوصية دون البعض الآخر ـ وجب لمن لم يوص له قدر نصيبه.

ويؤخذ نصيب من لم يوص له. ويوفى نصيب من أوصى له بأقل مما وجب ـ من باقي الثلث، فإن ضاق عن ذلك فمنه ومما هو مشغول بالوصية الاختيارية.

مادة ٧٨

الوصية الواجبة مقدمة على غيرها من الوصايا.

فإذا لم يوص الميت لمن وجبت له الوصية، وأوصى لغيرهم استحق كل من وجبت له الوصية قدر نصيبه من باقي ثلث التركة، إن وفى، وإلا فمنه ومما أوصى به لغيرهم.

الأحكام التي تؤخذ من هذه المواد القانونية

وبالنظر إلى هذه الصياغة القانونية، نستطيع أن نقول: أنها اشتملت على الأحكام الآتية:

١. إنه يجب على الشخص أن يوصي لفرع لولده الذي مات في حياته بنصيبه الذي كان يرثه لو كان حيا.

٢. إذا كان الفرع المتوفى في حياة أحد والديه ذكرا يجب له الوصية ولابنه مهما نزل كابن ابن ابن مثلا، بشرط ألا تتوسط أنثى بينه وبين الميت مثل ابن ابن بنت ابن، ففي هذه الحالة لا تستحق الطبقات التي تلي الأنثى.

٣. إذا كان الفرع المتوفى في حياة أحد والديه أنثى ـ لا تجب الوصية إلا للطبقة الأولى التي تليها فقط، فعندما تتوفى "بنت" في حياة أحد والديها لا تجب الوصية إلا لولدها فقط، أي ابنها وبنتها، ولا تجب لابن ابنها ولا لابن بنتها.

٤. كل طبقة تستحق الوصية الواجبة تحجب من دونها إذا اتصل بها، أما إذا لم يتصل بها فلا تحجبه. ولو أسفل منها.

٥. إذا لم يوص المورث بهذه الوصية الواجبة نفذت في ماله بحكم القانون.

٦. إن تزاحمت الوصية الاختيارية والوصية الواجبة قدمت الوصية الواجبة على غيرها. وما بقي تتزاحم فيه الوصية الاختيارية.

٧. يقسم الموصى به في الوصية الواجبة بين المستحقين تقسيم الميراث: للذكر مثل حظ الأنثيين إن كانوا مختلطين: ذكورا وإناثا، وإن كانوا جنسا واحدا قسم بينهم بالتساوي.

٨. هذا الاستحقاق بالوصية الواجبة مشروطة بما يلي:

- ألا يكون الفرع الذي مات أصله في حياة أحد أمواته حائزا لأي قدر من التركة بطريق الميراث. مهما كان هذا المقدار قليلا، ولو وصى لهم تكون الوصية حينئذ وصية اختيارية. لا تقدم على غيرها. وتجرى عليها كل أحكام الوصية الاختيارية.

- ألا يكون الميت أعطاهم "بغير عوض" بطريق آخر غير الميراث، كالهبة والوقف، ونحو ذلك، مقدار من المال يساوي ما وجبت به الوصية.

فإن كان أعطاهم أقل مما تجب به الوصية كمل لهم إلى ما يجب: نصيب الموروث، أو الثلث.

- تقدر الوصية الواجبة بنصيب المتوفى، بشرط ألا يزيد على الثلث فإن زاد على الثلث لا يعطى إلا بمقدار الثلث، وتكون الزيادة وصية اختيارية، وإن أوصى بأقل من النصيب كمل بشرط ألا يزيد على الثلث، كما أشرنا من قبل.

نظرة تحليلية للقانون

وإذا نظرنا في هذا القانون نجد أنه مبني على مذهب بعض السلف في وجوب الوصية لغير الوارث من الأقربين، كما يدل عليه قوله تعالى: (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقا على المتقين) [سورة البقرة:١٨٠].

وهو المذهب الذي اختاره وأيده ابن حزم في "المحلى".

قال ابن حزم:

"الوصية فرض على كل من ترك مالا، لما روينا من طريق مالك عن نافع عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما حق امرئ مسلم له شيء يوص فيه يبيت ليلتين إلا ووصيته عنده مكتوبة".

وروى ابن حزم بسنده إيجاب الوصية عن ابن عمر من قوله، وعن طلحة والزبير أنهما كانا يشددان في الوصية، وهو قول عبدالله بن أبي أوفى وطلحة بن مطرف وطاوس والشعبي وغيرهم. وهو قول داود والظاهرية.

ثم قال بعد ذلك: فمن مات ولم يوص نفرض أن يتصدق عن ما تيسر، ولابد. لأن فرض الوصية واجب كما أوردنا، فصح أنه قد وجب أن يخرج شيء من ماله بعد الموت. فإذا كان كذلك فقد سقط ملكه عما وجب إخراجه من ماله. ولا حد في ذلك إلا ما رآه الورثة، أو الوصي، مما لا إجحاف فيه على الورثة، وهو قول طائفة من السلف.

ونحن نرى أن الذين قالوا بوجوب الوصية من السلف والظاهرية أطلقوا الوجوب ولم يحددوا مقدار الواجب، ولا لمن يجب من الأقربين غير الوارثين. وإذا كان ابن حزم قد ألزم بإخراج شيء من التركة لتبرئة ذمة الميت، فإنه لم يجد في ذلك حدا إلا ما رآه الورثة، أو الوصي.

أما القانون، وإن أخذ برأي من قال بوجوب الوصية من السلف، وبرأي ابن حزم ومن وافقه بإخراج جزء من تركة من لم يوص ـ فإنه قد اجتهد في تحديد القدر الواجب على ما رأينا في مواده، وتحديد من يستحقه ويصرف له، وهو أولاد البنين وإن نزلوا مطلقا، والطبقة الأولى من أولاد البنات، بالتفصيل الذي أثبتناه.

وكان هذا اجتهاد من واضعي القانون مبنيا على رعاية مصلحة أولاد الأبناء والبنات الذين يموت آباؤهم أو أمهاتهم في حياة أجدادهم، فيبتلون باليتم والحرمان من الميراث، مع

غلبة الشح والأنانية في هذا العصر، فجبروا بالوصية الواجبة، فهذا اجتهاد إنشائي مستنده المصلحة المرسلة، وهي معتبرة ـ عند التحقيق ـ لدى عامة الفقهاء.

متى يجوز الإجهاض

ومثال آخر للاجتهاد الجامع بين الانتقاء والإنشاء نجده في فتوى "لجنة الفتوى" في دولة الكويت حول موضوع الإجهاض، ما يحل منه وما يحرم، فقد انتقت من أقوال الفقهاء وأضافت إليها عناصر إنشائية جديدة اقتضاها التقدم العلمي والطبي الحديث، الذي استطاع بأجهزته التكنولوجية المتقدمة أن يكتشف ما قد يصيب الجنين في الأشهر الأولى من تشوهات يكون لها تأثير جسيم على جسمه أو عقله في المستقبل وفقا لسنن الله تعالى.

تقول الفتوى الصادرة في ١٩٨٤/٩/٢٩م:

"يحظر على الطبيب إجهاض امرأة حامل أتمت مائة وعشرين يوما من حين العلوق إلا لإنقاذ حياتها من خطر محقق من الحمل.

ويجوز الإجهاض برضا الزوجين إن لم يكن قد تم للحمل أربعون يوما من حين العلوق.

وإذا تجاوز الحمل أربعين يوما، ولم يتجاوز مائة وعشرين يوما لا يجوز الإجهاض إلا في الحالتين الآتيتين:

١. إذا كان بقاء الحمل يضر بصحة الأم ضررا جسيما لا يمكن احتماله أو يدوم بعد الولادة.

٢. وإذا ثبت أن الجنين سيولد مصابا على نحو جسيم بتشوه بدني أو قصور عقلي لا يرجى البرء منهما.

ويجب أن تجرى عملية الإجهاض في غير حالات الضرورة العاجلة في مستشفى حكومي ولا تجرى فيما بعد الأربعين يوما إلا بقرار من لجنة علمية مشكلة من ثلاثة أطباء اختصاصيين أحدهم على الأقل متخصص في أمراض النساء والتوليد. على أن يوافق على القرار اثنان من الأطباء المسلمين الظاهري العدالة".

صور الاجتهاد في عصرنا

يتجلى الاجتهاد المعاصر في ثلاثة أشكال أو ثلاث صور:

١. صورة التقنين

٢. صورة الفتوى

٣. صورة البحث

وسنفرد لكل صورة بعض الحديث

الاجتهاد في صورة التقنينات الحديثة

ظهر الاجتهاد المعاصر جليا في عدد من التقنينات الحديثة.

وكان لا يعدو في أول أمره أن يكون اجتهادا انتقائيا، من داخل المذهب الحنفي أولا، ثم من داخل المذاهب الأربعة المتبوعة لأهل السنة، ثم من خارج المذاهب الأربعة.

ثم تطور الاجتهاد إلى أن غدا اجتهادا إنشائيا في بعض القضايا الحديثة، والمسائل الجديدة.

وإذا نظرنا إلى بداية التقنين في العصر الحديث وجدنا أن مجلة الأحكام العدلية، هي الخطوة الأولى في ميدان التقنين، وكانت ملتزمة بمذهب أبي حنيفة رضي الله عنه، وبالمفتى به في المذهب. ولكنها خرجت في بعض المسائل عن القول المفتى به إلى غيره، تحقيقا لمصالح معتبرة أو درءا لمفاسد جاء الشرع بنفيها.

وهذا واضح في ترك المجلة لقول المذهب الأعظم، وأخذها بقول صاحبه أبي يوسف في مسألة "الاستصناع".

ولكن الدارسين يعلمون أن كل مذهب من المذاهب الفقهية لا يخلو من جوانب فيها عنت أو تضييق على الناس، وهي من ناحية الدليل ليست أرجح ولا أقوى. وفي ساحة المذاهب الأخرى ما هو أصح وأولى بالاختيار عند الموازنة بين الآراء.

فالشريعة غنية بمجموع مذاهبها واجتهادات فقهائها، لا بمذهب واحد، وإن يكن هو المذهب الحنفي، برغم سعته وخصوبته الداخلية واستبحار علمائه، ودقة الصناعة الفقهية فيه.

وقد ظهرت هذه الحاجة إلى فقه المذاهب الأخرى لجمعية المجلة نفسها، كما يذكر الأستاذ مصطفى الزرقا ويشعر بذلك ما جاء في تقرير لائحة الأسباب الموجبة التي صدرت بها المجلة، من بحث الجمعية المذكورة عن مذهب ابن شبرمة في اعتبار الشروط مطلقا في العقود، ومن المناقشات التي جرت حول الأخذ بمذهبه ثم ترجيحها الاقتصار في ذلك على المذهب الحنفي لتوسطه ولعدم الحاجة (في نظرهم) إلى الأخذ بمذهب ابن شبرمة، لأن الاجتهاد الحنفي يعتبر ويصحح كل شرط جرى عليه العرف.

ثم بدئ رسميا بتنفيذ هذه الفكرة: فكرة الاستفادة من مختلف المذاهب الفقهية، عن طريق التقنين في أحكام الأحوال الشخصية أواخر العهد العثماني إذ وضعت الحكومة العثمانية قانون حقوق العائلة، وأخذت فيه من المذهب المالكي حكم التفريق الإجباري القضائي بين الزوجين عن طريق التحكيم المنصوص عليه في القرآن عند اختلافهما، وتوسعت فيه، وبذلك مكنت المرأة أن تخلص من زوج السوء بطلبها التفريق، كما يتمكن الرجل أن يتخلص من امرأة السوء بالتطليق، كما أخذت أحكاما إصلاحية أخرى من مذاهب أخرى.

وقد أخذ القانون المذكور أيضا من مذهب مالك إطلاق حرية الزواج لزوجة المفقود بعد أربع سنين من فقدانه، بينما يقضي المذهب الحنفي بانتظار وفاة جميع أقرانه في العمر، فتبقى زوجة المفقود معلقة حتى شيخوختها، ثم حذت الحكومة المصرية في قضية التفريق وزوجة المفقود بهذا الحذو في سنة ١٩٢٠م.

ثم في سنة ١٩٢٩م خطت الحكومة المصرية خطوة واسعة في الأخذ من مختلف الاجتهادات مما وراء المذاهب الأربعة، فأصدرت قانونا تحت رقم (٢٥) ألغت فيه تعليق الطلاق بالشرط في معظم حالاته، كما اعتبرت تطليق الثلاث أو الثنتين بلفظ واحد طلقة واحدة عملا برأي ابن تيمية ومستنده الشرعي، وذلك بإقرار مشيخة الأزهر للتخلص من مآسي الطلاق المعلق وطلاق الثلاث، مما يرتكبه جهال الرجال وحمقاهم في ساعات النزاع أو الغضب، فيخرجون عن حدود السنة والمقاصد الأساسية في

الطلاق المشروع، ثم يلتمسون المخرج منه بشتى الحيل والوسائل الدنيئة بعد الوقوع، مما يعرفه أهل العلم.

وقد كتب الإمام المراغي شيخ الأزهر في ذلك الوقت بحوثه القيمة عن التجديد والاجتهاد تحت عنوان "بحوث في التشريع الإسلامي" يدافع فيها عن الاتجاه الجديد في تقنين الأحوال الشخصية، وحق علماء العصر في الاجتهاد والاختيار. ويرد فيها على المتشددين من العلماء الذين يوجبون تقليد أحد المذاهب، لا يجيزون الخروج عن المذاهب الأربعة، ولا يسمحون بالاجتهاد في القضايا الجديدة.

وقد حدثت تعديلات بعد ذلك نتيجة اجتهادات جديدة، اقتضاها تطور المجتمع وتغير الناس مثل قانون "الوصية الواجبة" أو نتيجة للشكوى من سوء تطبيق بعض القوانين مثل "بيت الطاعة" التي كانت تجر إليه المرأة قهرا بسيف السلطة وعصا الشرطة!

ثم كان التعديل الأخير لقانون الأحوال الشخصية في مصر، الذي تعددت المآخذ عليه، وكثرت الشكوى منه وظهر كثير من نقاط الضعف فيه على ضوء التطبيق الواقعي، كقضية مسكن الزوجية ولمن يكون؟ وقضية التعويض للمطلقة والنفقة عليها.. وقضية التزوج بأخرى لمن يقدر عليه ويحتاج إليه، ويثق من نفسه بالعدل.. إلى غير ذلك من القضايا التي أمست حديث الناس، والتي يرى الكثيرون أن فيها جورا على الرجل لحساب المرأة.

والواجب أن يكون الحق وحده رائد الذين يضعون القانون، لا محاباة الرجل على حساب المرأة، ولا المرأة على حساب الرجل، (ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن) [سورة المؤمنون:٧١].

ولكي ينضبط ذلك لابد أن يعرض أي قانون يوضع على مجمع علمي إسلامي يقول فيه كلمته، ويحسن أن يكون مجمعا عالميا غير خاضع للسلطة المحلية، التي ترجى وتخشى!

وأعتقد أن القانون المشكو منه لو عرض على مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف لكان له فيه رأي آخر، ولخفف كثيرا من غلوائه، وعدل كثيرا من أحكامه.

الاجتهاد في صورة الفتوى

وأما الاجتهاد في صورة الفتوى أو مجال الفتوى، فهو ميدان فسيح، اتخذ ألوانا شتى. فمنه فتاوى الجهات الرسمية المكلفة بالإفتاء مثل دار الإفتاء بمصر، ولجنة الفتوى بالأزهر الشريف، ورياسة الإفتاء بالمملكة العربية السعودية وغيرها، وقد نشرت فتاوى دار الإفتاء بمصر في أحد عشر مجلدا.

ومنه: فتاوى المجلات الإسلامية، التي يتوجه الناس لها بأسئلتهم، وتجيبهم عنها مثل فتاوى مجلة "المنار" التي كان يجيب فيها العلامة السيد رشيد رضا صاحب المجلة ومنشئها والتي جمعت فيما بعد في ستة مجلدات وفتاوى "مجلة الأزهر" و"نور الإسلام" و"منبر الإسلام" في مصر لسنوات عديدة، وفتاوى مجلة "الوعي الإسلامي" بالكويت، و"منار الإسلام" بأبو ظبي، و"الشباب" في بيروت، وغيرها.

ومنه: فتاوى بعض العلماء المرموقين الذين يلجأ إليهم جمهور المسلمين يستفتونهم في مشكلات خاصة أو قضايا عامة، فيفتونهم فتاوى تحريرية تنشر في صحف أو كتب، مثل فتاوى الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت رحمه الله، والمفتي الأسبق الشيخ حسنين مخلوف حفظه الله، ومثل فتاوانا في إذاعة قطر وتلفزيونها وفي بعض الصحف والمجلات، التي نشر الجزء الأول منها في كتاب "فتاوى معاصرة".

ومنه: فتاوى بعض المجامع والهيئات، مثل فتاوى مجمع البحوث الإسلامية الأزهر بالقاهرة، ومجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي بالمملكة العربية السعودية، والمجامع العلمية المحلية في عدد من البلدان الإسلامية، وفتاوى هيئات الرقابة الشرعية للبنوك الإسلامية، وقد صدر بعضها في صورة كتب مثل فتاوى "بنك فيصل الإسلامي" بالسودان، وفتاوى بيت التمويل الكويتي، وبنك فيصل الإسلامي المصري.

الاجتهاد في صورة البحث أو الدراسة

والمجال الثالث للاجتهاد هو: مجال البحث والدراسة، وهو يشمل ما يؤلف من كتب علمية أصيلة لذوي الاختصاص والمقدرة من العلماء، وما يقدم من بحوث ودراسات جادة في المؤتمرات العلمية المتخصصة، وما يقدم من رسائل وأطروحات في أقسام الدراسات العليا بالجامعات للحصول على درجة الماجستير أو الدكتوراه، وما يقدمه

أساتذة الجامعات من إنتاج علمي للترقي في سلم الدرجات العلمية، وما ينشر من بحوث مخدومة في المجلات العلمية الرصينة.

وهذه كلها مظنة للاجتهاد إذا توفر لها من أوتي الملكة، واستوفى الشروط العلمية المعروفة، وبخاصة ما كان من قبيل الاجتهاد الجزئي، الذي لا يحتاج إلى ما يحتاج إليه الاجتهاد المطلق من النظر في كل أبواب الفقه ومسائله وإبداء رأي مستقل فيها، وإنما يتوفر على موضوع أو مسألة معينة فيستوفي بحثها من شتى جوانبها، ويصل فيها إلى رأي يراه وفقا للمعايير التي ارتضاها، أرجح وأقوى وأدنى إلى الصواب، سواء كان رأيا مختارا من بين الآراء القديمة المنقولة، أم رأيا جديدا، مولدا أو مبتكرا.

من مزالق الاجتهاد المعاصر

للاجتهاد المعاصر ـ سواء كان اجتهادا حقيقيا أم دعوى اجتهاد ـ مزالق يتعرض فيها للخطأ إذا صدر من أهله في محله بشرطه، أو للانحراف إذا صدر من غير أهله، أو غلب فيه الهوى، أو لم يستفرغ الفقيه وسعه في معرفة الحكم الشرعي.

أولا: الغفلة عن النصوص

وأول هذه المزالق: الغفلة عن النصوص التي يجب اتباعها من كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

هذا مع أن أول ما يجب على المجتهد أن يرجع إليه هو النص من القرآن إن وجد، ثم من السنة المبينة للقرآن، فإن لم يجد فيهما طلبته اجتهد رأيه لا يألو.

وهذا الترتيب هو الذي جاء في حديث معاذ المشهور، وهو ما جرت عليه سنة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وهو ما نبه عليه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب في كتابه إلى شريح وغيره: "أن اقض بكتاب الله، فإن لم تجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن لم تجد فاقض بما قضى به الصالحون وإلا فاجتهد رأيك".

أما الاجتهاد بالرأي قبل البحث عن النص فهو خطأ.

والخطأ الأكبر منه أن تدع النص المعصوم وتجري وراء الرأي الذي لا عصمة له.

ولهذا قالوا: لا اجتهاد مع النص، يعنون النص الثابت الصريح الدلالة على الحكم، وأسباب ترك النص الصحيح الصريح متعددة.

منها: الجهل بثبوت النص، وهذا قلما يحدث مع القرآن الكريم لظهوره لكل مسلم يشتغل بطلب العلم، فكيف بمن يدعي الاجتهاد؟ وإنما يحدث هذا مع السنة المطهرة، لقلة المعنيين بها، وجرأة كثير ـ ممن ينسبون أنفسهم إلى الفقه والاجتهاد ـ عليها. كما سيتبين ذلك بعد.

ومنها: الغفلة والذهول عن النص ـ مع ثبوته وظهوره والقطع به ـ نتيجة سوء فهم، أو غلبة هوى، أو تحكم عصبية أو دعوى مصلحة، أو غير ذلك مما شاهدناه ولمسناه في دعاوى الاجتهاد في عصرنا.

جواز استلحاق اللقطاء

ولعل أقرب مثال يحضرني الآن ما أفتت به المحكمة الشرعية العليا في "البحرين" الشقيقة في شأن "اللقطاء" حيث أجازت بصريح العبارة لكل أحد أن يستلحق اللقيط ويضمه إلى نسبه، ويصبح بذلك ابنا له، تترتب له وعليه كل حقوق البنوة وواجباتها.

ونذكر هنا نص الفتوى كما نشرته جريدة "أخبار الخليج" وقد جاءت هذه الفتوى في صورة جواب على وزير العدل البحريني بشأن اقتراح قدمته إحدى الصحفيات بعمل شهادة ميلاد للطفل اللقيط ـ عدا الشهادات الأصلية المعتمدة لدى الجهات الرسمية ـ يتعامل بها في المجتمع على أنه ابن المحتضن وإن لم يكن له حق في الميراث..الخ.

فأرسلت المحكمة إلى الوزير هذا الجواب:

جوابا على كتابكم رقم ٨٣/١٦٩/١٠ المؤرخ في ٢٣ رمضان ١٤٠٣هـ، الموافق ٣ يوليو ١٩٨٣م المرفق بطيه صورة من الرسالة الواردة إلى سعادتكم من السيدة/ س ي م المتضمنة اقتراحها فيما يختص بالطفل اللقيط وطلبكم منا دراسة الاقتراح المذكور وإفادتكم برأينا حوله.

نفيد سعادتكم أننا درسنا الاقتراح المذكور ومع تقديرنا وشكرنا لصاحبة الاقتراح على غيرتها وحرصها على حفظ كرامة الطفل اللقيط، نود أن نطمئنها إلى أن الشرع الإسلامي الحنيف لم يترك أي أمر من الأمور إلا وأوجد له حكما عادلا ومن ذلك الطفل اللقيط أو ولد السفاح أو مجهول النسب، فقد حرص الشرع على حفظ كرامته ومصلحته وعمل على دمجه في المجتمع الإسلامي، وذهب في هذا المضمار إلى أبعد مما تتصوره صاحبة الاقتراح حيث لم يكتف بالضم وإنما الاستلحاق وأعطى لكل أحد الحق في أن يستلحق الطفل اللقيط أو ولد السفاح أو مجهول النسب ويعتبره ولدا له يحمل اسمه ولقبه ونسبه بالاستلحقا ويكون لكل منهما على الآخر جميع ما يترتب على ذلك من ولاية وحضانة ووراثة وهذا ما هو عليه العمل فعلا كما هو وارد من بعد بالتقارير المرفقة للأطفال وأما ما ذكرته صاحبة الاقتراح من أن يكون للطفل اللقيط اسمان اسم

أصلي واسم رسمي فنعتقد أن ذلك مما يسيء إلى الطفل ويشعره بالنقص وتصيبه المعرة من ذلك بعد ما يكبر ويعرف الحقيقة هذا ما وجب بيانه حول هذا الموضوع.

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام.

قضاة محكمة الاستئناف العليا الشرعية.

ولا يكتفي قضاة محكمة الاستئناف العليا بالرسالة وإنما يرفقون بها ما يؤكد أنهم سبق أن أجازوا لبعض الأشخاص استلحاق بعض مجهولي النسب بأنسابهم.

وحيث يذكر نص إحدى القضايا أن أحد الأشخاص لديه فتاة مجهولة النسب وهي في حضانته وكفالته وأنه يريد استلحاقها بنسبه ويكون له عليها جميع حقوق الأبوة كما يكون لها هي جميع حقوق البنوة وحيث أنه يسوغ شرعا استلحاق مجهول النسب واعتباره ولدا للمستلحق فقد أجاز له قضاة محكمة الاستئناف العليا ذلك.

والواقع أن رد قضاة محكمة الاستئناف واضح وهو يعني حل المشكلة تماما.

مقتضى هذه الفتوى: أن "التبني" مباح، وإن سمي "الاستلحاق" فمدار الحكم على المسميات لا على الأسماء.

ويعجب المرء كيف تصدر الفتوى بهذه الصورة، وبهذا التعميم، وهي مخالفة لنصوص القرآن الحاسمة القاطعة، التي حرمت "التبني" وأبطلته، وأجمع على ذلك المسلمون من جميع المذاهب، وفي جميع الأزمان، إجماعا مستقرا متصلا بعمل الأمة طوال أربعة عشرا قرنا؟!

وحسبنا أن نقرأ أوائل سورة الأحزاب، وفيها قول الله تعالى: (وما جعل أدعياءكم أبناءكم، ذلكم قولكم بأفواهكم والله يقول الحق وهو يهدي السبيل، ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله، فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانكم في الدين ومواليكم) [سورة الأحزاب: ٤-٥].

ويبدو أن أصحاب هذه الفتوى لم يقصدوا معارضة القرآن، ولا السنة، ولا الثابت بإجماع الأمة، ولكنهم أساءوا فهم ما جاء عن الفقهاء في الاستلحاق أو الإقرار بالنسب وما ذكروا له من شروط معروفة في الفقه.

فقد فهموا ما ذكره الفقهاء أن لكل أحد أن يستلحق أو يقر بنسب من يشاء والفقهاء إنما أرادوا الإقرار بنسب حقيقي وبنوة حقيقية مبني على نكاح سري أو نكاح فيه خلاف، أو وطء بشبهة، أو غير ذلك، بل أجاز جماعة من السلف استلحاق ولده من الزنى إذا لم يكن فراش، ورجحه ابن تيمية.

أما إذا لم تكن هناك بنوة من حلال ولا من شبهة ولا من حرام، وإنما هو مجرد تبن، فهذا هو الحرام الصرف الذي لم يقل به فقيه قط.

ولهذا نصوا على أن الاستلحاق أو الإقرار بالبنوة أو النسب ـ إذا كان مبنيا على الكذب ـ حرام، بل من الكبائر، ويكاد يؤدي إلى الكفر.

وتكثر مزالق الاجتهاد المعاصر في الغفلة في كثير من الأحوال عن السنة النبوية خاصة، والاعتساف في تأويلها، بل الجرأة عليها في بعض الأحيان، وخصوصا من غير المتخصصين في الدراسات الإسلامية.

وسبب ذلك فيما أراه ـ أن الفقه المذهبي الذي غلب على الحياة الإسلامية قرونا طويلة ولاسيما القرون الأخيرة، جعل أكبر همه أقوال مشايخ المذهب في الدرجة الأولى وتصحيحات علمائه، وترجيحاتهم، دون توجيه مثل هذا الاهتمام إلى المصدرين الأساسيين: القرآن والسنة، ولكن القرآن قد يسر الله حفظه، فلا يكاد يوجد عالم مسلم لا يحفظه عن ظهر قلب، بخلاف السنة، فإنها لسعتها وتنوعها، لم تحظ بمثل ذلك. مما جعل كثيرا من الفقهاء يستدلون بأحاديث واهية أو منكرة، بل موضوعة أحيانا لا أصل لها واشتهر قولهم: هذا من أحاديث الفقهاء! يعنون: أنه ليس له سند يعرف.

وهذا ما جعل بعض كبار العلماء المشتغلين بالحديث يتجهون إلى تخريج الأحاديث التي توجد معلقة في كتب الفقه. كما فعل ذلك الإمام أبو الفرج بن الجوزي (ت٥٩٧هـ) في كتابه "التحقيق في تخريج التعاليق" وقد نقحه ابن عبد الهادي تلميذ ابن تيمية (ت٧٤٤هـ) في كتابه "تنقيح التحقيق" وكلاهما حنبلي المذهب.

والحافظ جمال الدين الزيلعي الحنفي (ت٧٦٢هـ) خرج أحاديث أشهر كتاب عن الحنفية هو "الهداية" للمرغيناني (ت٥٩٣هـ) وسماه "نصب الراية لأحاديث الهداية" وقد اختصره الحافظ ابن حجر (ت٨٥٤هـ) وأضاف إليه بعض الفوائد في كتاب سماه "الدراية في أحاديث الهداية".

كما خرج ابن حجر نفسه أحاديث كتاب "فتح العزيز في شرح الوجيز" للإمام الرافعي (ت٦٢٣هـ) في فقه الشافعية، وسماه "تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير).

والمقصود أن كتب الفقه المذهبي وحدها ـ وبخاصة كتب العصور الأخيرة ـ لا تصل الدارس بالسنة النبوية، ولا ترده إلى أصول الأدلة فيها، وهذا ما جعلني أنادي بوجوب الوصل بين الحديث والفقه، حتى يبقى المحدثون في واد، والفقهاء في واد، وكل مستمسك بما عنده، لا يبصر ما عند الآخر، ولا يسمع له.

وهذا ما حدث لكثير ممن تعرض للفقه فتوى أو كتابة ممن لا يتقنون الحديث رواية ودراية فنفوا ما يجب أن يثبت، أو أثبتوا ما يجب أن ينفى، وهو ما حذر منه أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه إذ قال: "إياكم والرأي، فإن أصحاب الرأي أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يعوها، وتفلتت منهم أن يحفظوها، فقالوا في الدين برأيهم". وفي بعض الروايات: فضلوا وأضلوا والمراد بالرأي هنا: مالا يعتمد على أصل شرعي معتبر، أو ما يتبع فيه الهوى ويخالف النصوص.

من ذلك ما أفتى به بعض المفتين من إجازة "وصل الشعر" لغير ضرورة ولا حاجة معتبرة، فيما سمي في عصرنا "الباروكة" مع ما ورد من أحاديث صحيحة متفق عليها في لعن الواصلة، والمستوصلة، وتسميته "زورا" والتشديد فيه، كما هو واضح في الصحيحين، مع أن الوصل هناك لم يبلغ أن يكون شعرا كاملا، كما هو الشأن اليوم.

ومن ذلك ما ذكروه في إباحة التصوير كله، حتى المجسم منه "التماثيل" استنادا إلى أن التصوير إنما حرم لقرب العهد بالوثنية وما كان فيها من صور تعبد من دون الله أما اليوم، فقد تحررت العقول، ولم يعد ثمت مجال لأن يعبد إنسان القرن العشرين صورة أو تمثالا!

وهذا التأويل مردود كله، فالنصوص التي حرمت التصوير قد نصت على علته، وهي مضاهاة خلق الله، وليس مشابهة الوثنية، وقد رد على مثل هؤلاء الإمام ابن دقيق العيد منذ ثمانية قرون!

أما تحرر العقول في القرن العشرين، فليذهب صاحب هذا الكلام إلى الهند وبلاد كثيرة في آسيا وإفريقيا ليرى أن الوثنية لازالت معششة حتى في رؤوس كبار المتعلمين!

ومن ذلك ما ذهب إليه الدكتور عبد الحميد متولي أستاذ القانون الدستوري من اشتراط انفرد به، ولم يسبقه إليه أحد، ولم يوافقه عليه أحد أيضا فيما أعلم، وهو أن يكون الحديث الذي يعمل به في المجال الدستوري متواترا أو مشهورا.

ومن ذلك ما صرح به شيخنا العلامة الشيخ محمد أبو زهرة رحمه الله في ندوة التشريع الإسلامي في ليبيا من إنكار عقوبة الرجم في زنى المحصن.

ثانيا: سوء فهم النصوص أو تحريفها عن موضعها

وقد لا يكون المزلق في الاجتهاد من الجهل بالنصوص أو الغفلة عنها. وإنما يأتي من سوء فهمها، وسوء تأويلها. كأن يخصصها وهي عامة، أو يقيدها وهي مطلقة، أو بالعكس، بأن يحملها على العموم وهي مخصوصة، أو على الإطلاق وهي مقيدة.

أو ينظر إليها معزولة عن سباقها وسياقها، أو عما ورد في موضوعها من نصوص أخرى تحدد مدلولها، وتبين المراد منها، أو عما يؤيدها من إجماع يقيني لم يخرقه أحد على توالي العصور.

وربما دفع إلى ذلك التسرع والتعجل والخطف للنصوص، قبل الدراسة اللازمة والتأمل الكافي، والموازنة المطلوبة، واستفراغ الوسع في البحث والطلب، حتى يحس من نفسه بالعجز عن المزيد، كما يعبر الأصوليون في تعريف الاجتهاد.

وربما كان الدافع هو اتباع هوى النفس، أو هوى الغير، سواء كان هذا الغير يتمثل في الحكام الذين ترجى منفعتهم أو تخشى سطوتهم، أم في الجماهير التي يلتمس بعض الناس رضاها وثناءها.

وقد قال الله تعالى لداود عليه السلام من قبل: (يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله) [سورة ص:٢٦].

وقال لخاتم رسله من بعد: (ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها، ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون، إنهم لن يغنوا عنك من الله شيئا) [سورة الجاثية:١٧،١٨].

وهو خطاب للأمة كلها إلى يوم القيامة.

وقد يكون الدافع إلى ذلك هو التأثر بالواقع القائم، ومحاولة تبريره، بوعي أو بغير وعي، وخصوصا لدى المفتونين بالحضارة الغربية وبكل ما يفد منها، وهو أيضا ضرب من اتباع الهوى المضل.

وقد لا يقف الأمر عند حد سوء الفهم، بل يصل إلى حد التحريف الجائر لكلام الله تعالى، وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم، وإخراجه عن المراد به تماما. وهو الذي أنكره القرآن الكريم على أهل الكتاب من قبل، حين بدلوا كلام الله، وحرفوا الكلم عن مواضعه، فليس المراد بتحريفهم المذموم التحريف اللفظي فقط، بحذف عبارة أو تبديلها بأخرى، بل يشمل التحريف المعنوي، بلى الكلام عن مقصوده، وتفسيره بما لا يراد منه حال، وقد يفسر بضد المراد منه.

وهذا اللون من التحريف لا يأتي من قبل من هو أهل للاجتهاد من أهل العلم، وإنما يأتي دائما من الدخلاء على فقه الشريعة، المتطفلين على علومها الأصيلة، الذين لم تتوافر فيهم أدنى شروط الاجتهاد، ولا يعرف أحدهم ما يجوز الاجتهاد فيه وما لا يجوز، وربما لا يحسن أن يقيم لسانه بقراءة صفحة من كتاب الله تعالى، أو من صحيح حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وإدخال هذا الضرب من التحريف والتزييف في الحديث عن الاجتهاد إنما هو بقصد التحذير منه، ولفت الأنظار إلى زيفه وبطلانه، لأنهم قد يخدعون بعض البسطاء بأنهم مجتهدون عصريون، ليسوا جامدين ولا مقلدين، كغيرهم! يقصدون أهل الاختصاص من علماء الشريعة.

والحقيقة أن عملهم هذا ليس من الاجتهاد الشرعي في شيء، وإن سموه اجتهادا بزعمهم.

وأكتفي هنا بنموذج واحد ذكره الدكتور/ محمد حسين الذهبي رحمه الله في كتابه "التفسير والمفسرون" لأصحاب الاتجاه الإلحادي في التفسير، لكاتب من هؤلاء، ننقله فيما يلي:

"قرأت في السياسة الأسبوعية الغراء مقالا بهذا العنوان، حوى أفكارا أثارت في نفسي من الرأي ما كنت أريد أن أرجئه إلى حين، فإن النفوس لم تتهيأ بعد لفتح باب الاجتهاد،

حتى إذا ظهر المجتهد في هذا العصر برأي جديد، كتلك الآراء التي كان يذهب إليها الأئمة المجتهدون في عصور الاجتهاد، قابلها الناس بمثل ما كانت تقابل به تلك الآراء من الهدوء والسكون، وإن بدا عليها ما بدا من الغرابة والشذوذ، لأن الناس في تلك العصور كانوا يألفون الاجتهاد، وكانوا يألفون شذوذه وخطأه، إلفهم لصوابه وتوفيقه، أما في هذا العصر، فإن الناس قد بعد بهم العهد بالاجتهاد، حتى صار كل جديد يظهر فيه شاذا في نظرهم، وإن كان في الواقع صوابا، وما أسرعهم في ذلك إلى التشنيع والطعن في الدين، والمحاربة في الرزق، فلا يجد من يرى شيئا من ذلك إلا أن يكتمه أو يظهره بين أخصائه، ممن يأمن شرهم ولا يخاف كيدهم، وتضيع بهذا على الأمة آراء نافعة في دينها ودنياها، ولكني سأقدم على ما كنت أريد إخفاءه من ذلك إلى حين، وسأجتهد، ما أمكنني في أن لا أدع لأحد مجالا في ذلك التشنيع الذي يقف عقبة في سبيل كل جديد".

ثم أشاد بما كتبه صاحب المقال المشار إليه، ثم قال: "ولكن يبقى بعد هذا في تلك الحدود ذلك الأمر، الذي سنثيره فيها، ليبحث في هدوء وسكون، فقد نصل فيه إلى تذليل تلك العقبة التي تقوم في سبيل الأخذ بالتشريع الإسلامي من ناحية تلك الحدود بوجه آخر جديد.. ويكون هذا بإعادة النظر في النصوص التي وردت فيها تلك الحدود، لبحثها من جديد بعد هذه الأحداث الطارئة، وسأقتصر في ذلك ـ الآن ـ على ذكر ما ورد في تلك الحدود من النصوص القرآنية، وذلك قوله تعالى في حد السرقة: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله، والله عزيز حكيم فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه، إن الله غفور رحيم) وقوله تعالى في حد الزنى: (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة، ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين).

فهل لنا أن نجتهد في الأمر الوارد في حد السرقة وهو قوله تعالى: (فاقطعوا) والأمر الوارد في حد الزنى وهو قوله تعالى: (فاجلدوا) فنجعل كلا منهما للإباحة لا للوجوب، ويكون الأمر فيهما مثل الأمر في قوله تعالى: (يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين) فلا يكون قطع يد السارق حدا مفروضا، لا يجوز العدول عنه في جميع حالات السرقة، بل يكون القطع في السرقة هو أقصى عقوبة فيها، ويجوز عنه في بعض الحالات إلى عقوبات أخرى رادعة، ويكون شأنه في ذلك شأن كل المباحات التي تخضع لتصرفات ولي الأمر، وتقبل التأثر بظروف كل زمان ومكان.

وهكذا الأمر في حد الزنى.

وهل لنا أن نذلل عقبة من العقبات التي تقوم في سبيل الأخذ بالتشريع الإسلامي، مع أننا في هذه الحالة لا نكون قد أبطلنا نصا، ولا ألغينا حدا، وإنما وسعنا الأمر توسيعا يليق بما امتازت به الشريعة الإسلامية من المرونة والصلاحية لكل زمان ومكان، وبما عرف عنها من إيثار التيسير على التعسير، والتخفيف على التشديد.

هذا الاجتهاد المزعوم مردود على صاحبه، لأنه اجتهاد فيما لا مجال للاجتهاد فيه لأنه أمر قطعي ثابت بالكتاب والسنة وإجماع الأمة، ومعلوم من الدين بالضرورة.

وكيف يكون الأمر للإباحة، وهو يقول: (جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم) وكيف رفض النبي صلى الله عليه وسلم أي شفاعة في حدود الله من أحب الناس إليه أسامة بن زيد، وقال له: "أتشفع في حد من حدود الله يا أسامة؟!" وكيف قال قولته المعروفة: "وآيم الله، لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها"؟!!

وكيف يكون الأمر في قوله تعالى في حد الزنى: (فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) للإباحة لا للوجوب وهو يعقب على الأمر بقوله: (ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين) أيكون كل هذا التحريض والتحذير والتهييج في شأن أمر مباح يجوز فعله ويجوز تركه؟

إن أي إنسان له معرفة باللسان العربي، ولديه أدنى تذوق له، لا يرتاب أدنى ريبة في أن الأوامر في هذه الآية وفي آية السرقة للوجوب، والوجوب المؤكد بلا جدال. (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم).

إن الأولى من هذا الاعتساف والتحريف ـ الذي يسميه الكاتب اجتهادا ـ أن يقال: إن الحد لا يقام إلا إذا تكاملت الجريمة، واستوفت كل أركانها وشروطها، وانتفت كل الشبهات والموانع.

فلا حد على جاهل لم يعلمه المجتمع الحد الأدنى مما يجب معرفته من الحلال والحرام.

ولا حد على سارق لم يوفر له المجتمع تمام الكفاية له ولمن يعول.

ولا حد إذا وجدت شبهة معتبرة، فالحدود تدرأ بالشبهات.

ومن تاب بعد الجريمة، وبدت عليه إمارات التوبة، فمن حق الإمام أو القاضي أن يسقط عنه الحد، كما هو رأي ابن تيمية وابن القيم.

ثالثا: الإعراض عن الإجماع المتيقن

ومن مزالق الاجتهاد المعاصر: تجاوز ما أجمعت عليه الأمة في عصور الاجتهاد غفلة عن هذا الإجماع وجهلا به، أو إعراضا متعمدا عنه، مع أن الأصوليين جميعا جعلوا من شروط المجتهد المتفق عليها: العلم بمواضع الإجماع، حتى لا يجهد المجتهد نفسه في أمر فرغت منه الأمة، وهي لا تجتمع على ضلالة.

وقد بينا في حديثنا عن هذا الشرط من شروط المجتهد ما المقصود بالإجماع الذي لا يجوز خرقه ولا تعديه.

ونؤكد هنا أننا لا نريد مجرد دعوى الإجماع، فكم من مسائل ادعى فيها الإجماع وقد ثبت فيها الخلاف، كما تدل على ذلك الوقائع الكثيرة.

وإنما الذي نقصد إليه هنا: هو الإجماع المتيقن الذي استقر عليه الفقه والعمل جميعا، واتفقت عليه مذاهب فقهاء الأمة في عصورها كلها، وهذا لا يكون عادة إلا في إجماع له سند من النصوص، فالنص هو الحجة والمعتمد، ولكن الإجماع المستمر على العمل به أعطاه قوة أي قوة، ونقله من الظنية إلى القطعية.

وإنما قيدت الإجماع بالمتيقن، خشية من دعاوى الإجماع الكثيرة فيما ثبت الخلاف فيه، كما يشهد بذلك كل من له اطلاع على المصادر الجامعة لمذاهب العلماء.

ومن ذلك ما قيل من جواز زواج المسلمة في عصرنا بالكتابي، كما جاز زواج المسلم بالكتابية، هذا مع أن الفرق بينهما واضح جلي، فالمسلم يعترف بأصل دين الكتابية فهو يحترمها ويرعى حقها ولا يصادر عقيدتها، أما الكتابي فهو لا يعترف بدين المسلمة ولا بكتابها ولا برسولها، فكيف تعيش في ظل رجل لا يرى لها أي حق باعتبارها مسلمة؟

والقول بأن القرآن إنما حرم (المشركات) والكتابيات غير المشركات، ينقضه قول القرآن: (فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار، لا هن حل لهم، ولا هم يحلون لهن) [سورة الممتحنة:١٠]. فهنا رتب الحكم على الكفر لا على الشرك حيث قال: (فلا

ترجعوهن إلى الكفار) وإذا كانت العبرة بعموم اللفظ فلفظ "الكفار" هنا يشمل الكتابي كما يشمل الوثني، فكل من لم يؤمن برسالة محمد صلى الله عليه وسلم فهو ـ بالنسبة لأحكام الدنيا ـ كافر بلا نزاع.

ومن ذلك ما ذهب إليه الأستاذان الفاضلان: الدكتور/ شوقي إسماعيل شحاتة، والدكتور/محمد شوقي الفنجري، من وجوب الزكاة في أموال النفط "البترول" مما تملكه الحكومات الإسلامية، في بلاد الخليج وغيرها، وهو بمقدار الخمس، بناء على أنه ركاز، وفي الركاز الخمس كما هو مذهب أبي حنيفة، وأبي عبيدة وغيرهما.

أما أن النفط ونحوه من المعادن ركاز، وأن في الركاز الخمس، فهو ما رجحته ودللت عليه، في كتابي "فقه الزكاة".

ولكن وجوب الخمس فيه إنما يتجه إذا كان يملكه أفراد أو شركات، فهنا يؤخذ منه الخمس ويصرف مصارف الزكاة على ما رجحناه.

أما إذا كان ملك الدولة، فشأنه شأن كل أموال الدولة، وهذه لا زكاة فيها بالإجماع، وسر ذلك يعود إلى عدة أمور:

أولا: أن الزكاة فرع الملك ولهذا أضيفت الأموال إلى مالكيها في مثل قوله تعالى: (خذ من أموالهم صدقة) وقوله صلى الله عليه وسلم: "أدوا زكاة أموالكم".

ومال الدولة ليس ملك رئيس الدولة ولا وزير المالية، ولا غيرهما حتى يطالب بتزكيته ويطهر نفسه بإخراج حق الله فيه.

ثانيا: أن من أخرج الزكاة من ماله ـ ربع العشر أو نصف العشر أو العشر أو الخمس ـ طاب له الاستمتاع بالباقي ولا حرج عليه، إلا أن يطوع أو تأتي حاجة عامة أو خاصة. وهنا في مال النفط لا يكفي أن تخرج الحكومة مقدار الزكاة منه، وإن قدرناه بالخمس على ما هو المختار عندنا، إذ لابد من صرفه كله في مصالح المسلمين ومنها مصالح الفقراء والمساكين وغيرها من الفئات المحتاجة، بل هي في مقدمة المصالح المنصوص عليها في مصارف الفيء (ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم) [سورة الحشر:٧].

ثالثا: إن الدولة هي المأمورة بأخذ الزكاة (خذ من أموالهم) فكيف تأخذ من نفسها وتصبح آخذا ومأخوذ منه في وقت واحد؟

أنا أعرف أن الدوافع إلى هذا القول دوافع خيرة، وهي محاولة التغلب على أوضاع التجزئة الحالية التي تعانيها الأمة الإسلامية، بحيث تجعل بعض الدول أو الدويلات الصغيرة الحجم القليلة السكان، التي من الله عليها بالنفط في أرضها، تملك المليارات من الدراهم أو الدنانير أو الريالات، تغص بها خزائن البنوك الأجنبية، على حين ترى بلادا إسلامية أخرى، كثيفة السكان، قليلة الموارد، تهددها المجاعات، وينشب فيها الفقر أنيابه، ويغدو أبناؤها من ضحايا الجوع فرائس سهلة لدعاة التنصير والشيوعية، على نحو ما قال بعض السلف: "إذا ذهب الفقر إلى بلد قال له الكفر خذني معك"!

فأراد هؤلاء الأخوة الباحثون في الاقتصاد الإسلامي أن يحتالوا على هذه الأوضاع القائمة التي لا يقرها الإسلام، فذهبوا إلى وجوب الزكاة في النفط باعتباره "ركازا". وفي الركاز الخمس، ومادامت هذه زكاة فإنها ترد على فقراء الإقليم ومصالحه أولا، وفق المنهج الإسلامي في التوزيع المحلي، وما زاد عن حاجة الإقليم يوزع على الأقاليم الإسلامية الأخرى: الأقرب فالأقرب، أو الأحوج فالأحوج.

ولو كانت الخلافة الإسلامية قائمة، والبلاد الإسلامية موحدة، تحت رايتها كما كان الأمر من قبل، ما قالوا هذا القول، ولا ظهر هذا الاجتهاد أصلا ولا كانت هناك حاجة إليه.

ورأيي أن القول بوجوب تزكية "النفط" لا يحل مشكلة التجزئة الإسلامية القائمة، ولا يترتب عليه بالضرورة حل مشكلات البلاد الفقيرة من العالم الإسلامي.

حتى لو فرضنا أن الدول النفطية أخذت بهذا القول: أن في النفط الذي تملكه الدولة حقا، وأنه الخمس لا ربع العشر، وأنه يصرف مصرف الزكاة لا مصرف الفيء، فمن يضمن ألا تنفق حصيلة هذا على فقراء الإقليم ومصالحه الاجتماعية والعسكرية وخصوصا إذا قيل: إن تسليح الجيوش والإنفاق عليها من "سبيل الله" وهو أحد مصارف الزكاة؟ وعندئذ لا يبقى للمسلمين الآخرين شيء أو يبقى لهم الفتات.

وأولى من هذا في رأيي أن تعلن الحقائق الإسلامية الأساسية الواضحة وهي أن المسلمين ـ مهما اختلفت أوطانهم ـ أمة واحدة، يسعى بذمتهم أدناهم، وهم يد على من سواهم، يكفل غنيهم فقيرهم، ويأخذ قويهم بيد ضعيفهم وهم متضامنون في العسر واليسر، متعاونون على البر والتقوى. ولا يجوز أن يعاني بلد إسلامي الفقر

والمرض والجوع، وهناك بلد أو بلاد إسلامية أخرى تنفق على الكماليات آلاف الملايين، ولديها من الاحتياطي مئات البلايين!

كما لا يجوز أن يتحمل بلد إسلامي محدود الموارد عبء الجهاد ونفقاته الطائلة ضد أعدائه وأعداء الإسلام، على حين تقف الدول الإسلامية الغنية موقف المتفرج، دون أن تؤدى فريضة الجهاد بالمال، كما توجبه أخوة الإسلام.

وما قاله الفقهاء من ملكية النفط ونحوه من الموارد "للإمام" فالإمام لا يعني حاكم الدول الإقليمية، وإنما يعني السلطة الشرعية للدولية الإسلامية الموحدة تحت راية العقيدة الواحدة، والشريعة الواحدة، وهذا يعني أن هذا المال ليس ملكا لمجموعة معينة من الناس دون سواهم، بل هو ملك للأمة المسلمة وللمسلمين حيثما كانت مواقعهم في دار الإسلام.

رابعا: القياس في غير موضعه

ومن مزالق الاجتهاد المعاصر: القياس الفاسد، كأن يقيس النص القطعي على الظني في جواز الاجتهاد فيه، أو يقيس الأمور التعبدية المحضة على أمور العادات والمعاملات في النظر إلى حكمها ومقاصدها، واستنباط علل لها بالعقل ترتب عليها الأحكام.

والخطأ في القياس باب من أبواب الشر من قديم. حتى قيل: إن انحراف إبليس وعصيانه لله واستكباره عن امتثال الأمر، كان بسبب قياس فاسد، حين قال عن آدم: (أنا خير منه، خلقتني من نار، وخلقته من طين) [سورة الأعراف:١٢].

وأكلة الربا من اليهود وأشباههم أرادوا أن يستدلوا على إباحة الربا بقياسه على البيع كما حكى الله عنهم: (ذلك بأنهم قالوا: إنما البيع مثل الربا، وأحل الله البيع وحرم الربا) [البقرة:٢٧٥].

ونحن لا ننكر القياس، كما فعلت المدرسة الظاهرية، بل نرى مع جمهور الأمة من السلف والخلف: أنه مصدر خصب من مصادر الأحكام، ودليل على إثراء الشريعة وخلودها وقدرتها على مواجهة التطور في كل زمان ومكان وحال.

المهم في القياس أن يكون مستندا إلى نص ثابت في قرآن أو سنة، اتضحت علته، ولم يجد فارقا بين الأصل المقيس عليه والفرع المقيس.

فلا اعتبار مثلا لقياس على غير أصل منصوص عليه.

أو على نص غير ثابت.

أو على نص ثابت ولكن لم تتضح علته.

أو اتضحت علته، ولكن وجد فارق معتبر بين الأصل والفرع.

فالذين يقيسون على حديث ضعيف، أو صحيح، ولكن لم تتضح العلة فيه، أو يقيسون مع وجود الفارق، أو يقيسون على أقول الفقهاء.. كل هؤلاء لا يقبل قياسهم.

وقد رأينا من يجيز للحكومة أن تستقرض من الشعب بفوائد الربوية، مستدلا بالقياس على أنه "لا ربا بين الوالد وولده" فكذلك لا ربا بين الحاكم والشعب!

والحق ـ كما قلنا في موضع آخر ـ أن هذا الحكم: "لا ربا بين الوالد وولده" لم يثبت بنص ولا بإجماع، إنما هو أمر قال به بعض الفقهاء وخالفه الأكثرون، فكيف نقيس على غير أصل؟

على أننا لو سلمنا بثبوت هذا الحكم ـ وهو غير مسلم ـ لم يسلم لنا القياس أيضا، لوجود الفارق الواضح بين الوالد وولده من ناحية، وبين الحكومة والرعية من ناحية أخرى، وذلك لأن هناك نصا مثبوتا في شأن الوالد وولده يقول: "أنت ومالك لأبيك" ولا يوجد مثل هذا في الجانب الآخر، فلم يأت نص يقول: "أنت ومالك للحكومة"!

وفتح باب الأقيسة من هذا النوع إنما هو فتح لباب الفوضى، حتى رأينا حاكما يريد أن يسوي بين الابن والبنت في الميراث قياسا على اجتهاده في منع تعدد الزوجات. أي أنه جعل اجتهاده ـ المرفوض ـ أصلا يقاس عليه مالا يجوز أن يدخل دائرة القياس ولا دائرة الاجتهاد أصلا، لأنه من باب المعلوم من الدين بالضرورة.

خامسا: الغفلة عن واقع العصر

وكما أن من مزالق الاجتهاد في عصرنا عند بعض الناس: انسياقهم وراء الواقع القائم، واستسلامهم لتيارات العصر، وإن كانت دخيلة على المسلمين ومناقضة للإسلام ـ ومحاولتهم تبرير هذا الواقع بإعطائه سندا من الشرع اعتسافا وقسرا ـ فإن في مقابل هؤلاء قوما يريدون أن يجتهدوا في غفلة عن واقع هذا العصر، وما يمور به من تيارات، وثقافات، وما تتمخض عنه أيامه ولياليه من مطالب ومشكلات.

إما لأنهم حبسوا أنفسهم في سجن التقليد لمذهب معين لا يخرجون عن أقوال علمائه: فضيقوا على أنفسهم فيما وسع الله عليهم، وألزموا أنفسهم بما لم يلزمهم به الله ورسوله، وخالفوا أئمة المذاهب أنفسهم، الذين نهوا عن تقليدهم.

وإما لأنهم عاشوا في الماضي وحده، دون معاناة للحاضر، ولا استشفاف للمستقبل، فهم داخل القفص الذهبي "قفص التراث" محبوسون طوعا واختيارا ناسين يتكلم بلسان غير لسانهم، فكيف يفهمون عنه، ويفهم عنهم؟ فهم في واد، وعصرهم في واد آخر. وكيف يحكمون لهذا العصر أو عليه، والحكم على الشيء فرع عن تصوره، كما يقول علماء المنطق؟!

أو لأنهم يعيشون في دوائرهم الخاصة مع من يشبههم من أهل الدين والورع، غافلين عما تحفل به الحياة من غرائب، وما تلده الليالي من عجائب وما يفرضه التطور السريع من أوضاع، تدخل إلى حياة الناس جهرة، أو تتسلل إليهم خفية، منها المستقيم ومنها الأعوج، وفيها الصواب والخطأ، والخير والشر وكلها تتطلب اجتهادا يبين حلالها من حرامها، وحقها من باطلها.

وأيا كانت الأسباب فإن الغفلة عن روح العصر وثقافته وواقعه، والعزلة عما يدور فيه، ينتهي بالمجتهد في وقائع هذا العصر إلى الخطأ والزلل. وهو ينتهي غالبا بالتشديد والعسير على عباد الله حيث يسر الله عليهم.

كالذين حرموا ذبح "المجزر الآلي" وأوجبوا أن يكون الذبح باليد والسكين المعتادة ولابد.

وقد يليق هذا بمجتمع بسيط قليل العدد، قليل الاستهلاك للإنتاج الحيواني، أما في المجتمعات الكبيرة، وحيثما يكون الإنتاج الحيواني بمئات ألوف الرءوس، ويراد ذبحها للاستهلاك المحلي أو التصدير الخارجي، فالأمر يحتاج إلى هذه المذابح الآلية، التي تقوم فيها "الماكينة" مقام الإنسان فتوفر جهده ووقته.

وإذا كان المحذور هنا هو عدم التسمية عند كل ذبيحة، فيمكن تسجيل شريط يعلن التسمية طوال مدة الذبح.

وقد يجوز الاكتفاء بالتسمية عند بدء كل مدة نشغل فيها الآلة، كما نسمي عند إرسال الكلب أو الصقر أو السهم عند الصيد.

على أن مذهب الشافعي لا يجعل التسمية شرطا لصحة الذبح.

ومثل آخر: الذين اجتهدوا في قضية "أطفال الأنابيب" ومنعوها منعا باتا، خشية اختلاط الأنساب، وسدا للذرائع.

وأقول هنا ما سبق أن قلته في مناسبة أخرى: إن المبالغة في سد الذرائع، قد تحرم الناس من خيرات كثيرة، ومصالح كبيرة، كما أن المبالغة في فتحها قد تؤدي إلى شر مستطير، وفساد كبير.

والواجب على أهل الاجتهاد هنا: ألا يبيحوا بإطلاق، ولا يمنعوا بإطلاق.

فالمنع إطلاق فيه تحريم ما لم يحرمه الله ورسوله، وتضييق على المكلفين في أمر لهم فيه سعة.

والإباحة بإطلاق توقع فيما حرمه الله ورسوله، وتجر إلى مفاسد جمة.

فلابد من التفصيل، بإباحة بعض الأساليب والصور بقيود وشروط، ومنع البعض الآخر.

وهذا ما انتهت إليه ندوة "الإنجاب في ضوء الإسلام" التي انعقدت في الكويت بين الفقهاء والأطباء، وكان قرار الأغلبية في هذا الأمر: أنه جائز شرعا إذا تم بين الزوجين، أي كان الحيوان المنوي من الزوج والبويضة من الزوجة، أثناء قيام الزوجية فلا يجوز أن يتم ذلك بعد موت الزوج، أو طلاق الزوجة، وبشرط أن تراعى الضمانات الدقيقة الكافية لمنع اختلاط نطف الرجال أو بويضات النساء، فتختلط بذلك الأنساب.

واتفق الجميع على أن ذلك يكون حراما إذا كان في الأمر طرف ثالث، سواء كان منيا من غير الزوج، أم بويضة من غير الزوجة، أم جنينا من غيرهما، أم رحما من امرأة أخرى تقوم بالحمل عن صاحبة البويضة.

ونحو هؤلاء الذين اجتهدوا في تحريم التصوير الفوتوغرافي الذي اشتدت الحاجة إليه، وعمت البلوى به، وأصبح من الضرورات الاجتماعية في بعض الأحوال، كصور البطاقات الشخصية، وجوازات السفر، والشهادات الدراسية، وملفات الخدمة، كما أصبح أمرا لازما للصحافة المعاصرة، ولم تعد تقرأ صحيفة تقدم أخبارها واستطلاعاتها كلاما بلا صور تؤيده وتبعث فيه الحياة.

وأكثر من ذلك "التلفاز" الجهاز الخطير الذي بات أقوى المؤثرات في حياة الناس، وتوجيه أفكارهم وميولهم وأذواقهم، ونقل العالم إليهم وهم في عقر بيوتهم.

هل يتصور أن نحرم المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية من هذه الأداة الجبارة لأنها تقوم على التصوير، في حين يستخدمه أعداؤنا بقوة وجدارة، لما له من تأثير ساحر يجمع بين الصوت والصورة؟

ومن هذا النوع من الاجتهادات التي أغفلت واقع العصر: ما لا يزال بعض العلماء يرددونه من إباحة التدخين، بناء على قاعدة أن الأصل في الأشياء الإباحة، وما قاله بعض العلماء أول ظهور التدخين منذ قرون.

ولا ريب أن هؤلاء لم يتبين لهم ما تبين لنا في هذا العصر من أضرار التدخين التي أجمعت عليها الهيئات العلمية والطبية في العالم، وألفت فيها كتب، وعقدت لها ندوات ومؤتمرات، حتى أن شركات تصنيع "الدخان" وتعبئته غدت ملزمة بأن تكتب على علب "السجائر" أنها ضارة بالصحة.

إن المجتهد الحقيقي هو الذي يمثل الأصالة، ويمثل المعاصرة معا. فلا ينقطع عن أمسه، ولا ينعزل عن يومه، ولا يغفل عن غده.

سادسا: الغلو في اعتبار المصلحة ولو على حساب النص

- كلام مرفوض من ألفه إلى يائه

مقدمة

وقبل أن نتحدث عن هذا المزلق الذي سقط فيه كثيرون ممن أقحموا أنفسهم في ميدان الاجتهاد، لابد أن نقول كلمة عن المصلحة في نظر الشريعة.

إن أفضل عنوان لرسالة محمد صلى الله عليه وسلم أنها رحمة للعالمين كما وصفها القرآن، وما وصف صاحبها به نفسه بقوله: "إنما أنا رحمة مهداة".

وخير ما يعبر عن سمات هذه الرسالة ما وصف الله به صاحبها المبعوث بها في كتب أهل الكتاب أنه: (يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث، ويضع عنهم إصرهم، والأغلال التي كانت عليهم) [سورة الأعراف:١٥٧].

وخير ما يوصف به كتابها: أنه (يهدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين) [سورة الإسراء:٩]. (وشفاء لما في الصدور، وهدى ورحمة للمؤمنين) [سورة يونس:٥٧] (تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين) [سورة النحل:٨٩].

ومن هنا اشتملت هذه الشريعة على كل ما فيه خير الناس، ومصلحتهم في دنياهم وآخرتهم، وعلى كل ما يدرأ الشر والفساد عنهم أفرادا وجماعات، في معاشهم ومعادهم.

وإذا تعارضت المصالح والمفاسد كما هو الشأن في جل أمور الحياة، فإن الشريعة ترجح أعلى المصحلتين، وتختار أخف الضررين، وتقدم درء المفسدة على جلب المصلحة، ولا تبالي بمنفعة صغيرة وراءها مضرة كبيرة، كما رأينا ذلك في تحريم الخمر، لما وراءها من ضرر كبير على العقول والأجسام والأعراض والأخلاق والأموال، برغم ما فيها من منافع

اقتصادية لبعض الناس، وهو ما أشار إليه القرآن بقوله: (يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما) [سورة البقرة: ٢١٩].

الذي لا ريب فيه أن ما نصت عليه الشريعة من أحكام، أحل الله بها الحلال وحرم الحرام، وفرض الفرائض، وحد الحدود، هو المصلحة التي لا ينازع فيها مسلم، وإن خفى عليه وجهها، ولكنها ليست مصلحة فرد أو طبقة أو جنس، ولا المصلحة المادية الدنيوية العاجلة فقط، إنها مصلحة نوع الإنسان في مادياته ومعنوياته، في أفراده وجماعاته، في دنياه وآخرته.

وقد شرع له ذلك من هو أعلم بمصلحته منه، ومن هو أرحم به من والديه وأبر به من نفسه: الله جل شأنه (والله يعلم المفسد من المصلح) [سورة البقرة:٢٢٠] (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) [سورة الملك:١٤]، (إن الله بالناس لرءوف رحيم) [سورة البقرة:١٤٣].

ولهذا لا يتصور أن يكون في الشريعة المقطوع بها حكم يضاد مصالح الخلق، أو يكون مجلبة للإضرار بهم، كيف وقد نصت على أن "لا ضرر ولا ضرار" وأصبح ذلك من قواعدها القطعية، التي تبنى عليها الأحكام، وتتفرع الفروع.

وفي هذا يقول الإمام ابن القيم:

"إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله صلى الله عليه وسلم أتم دلالة وأصدقها".

حيث يوجد شرع الله فثم المصلحة

ومن هنا نقول مطمئنين اطمئنانا مبعثه اليقين بربانية هذه الشريعة أولا، واستقراء أحكامها الثابتة ثانيا: حيثما وجد شرع الله فثم المصلحة.

أما العبارة التي تتردد على كثير من الألسنة والأقلام اليوم، والتي تقول: "حيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله" فلا تؤخذ على إطلاقها، وإنما تقبل فيما لم يحكم فيه نص صحيح صريح.

وهذا هو مجال المصلحة التي عرفت لدى الأصوليين بـ "المصلحة المرسلة" وهي التي لم يرد نص شرعي خاص باعتبارها ولا بإلغائها.

وقد دل استقراء علل الأحكام المنصوص عليها والمستنبطة كما دل عمل الخلفاء الراشدين والصحابة رضي الله عنهم على صحة مذهب الذين احتجوا بهذه المصلحة واستندوا إليها.

يقول العلامة القرافي:

ومما يؤكد العمل بالمصلحة المرسلة: أن الصحابة رضوان الله عليهم ـ عملوا أمورا لمطلق المصلحة، لا لتقدم شاهد بالاعتبار، نحو كتابة المصحف ولم يتقدم فيه أمر ولا نظير.

وكذلك ترك الخلافة شورى، وتدوين الدواوين، وعمل السكة "النقود" للمسلمين، واتخاذ السجن، فعل ذلك عمر رضي الله عنه.

وهذه الأوقاف التي بإزاء مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، والتوسعة بها في المسجد عند ضيقه، فعله عثمان رضي الله عنه.

وتجديد الأذان في الجمعة بالسوق، وهو الأذان الأول فعله عثمان رضي الله عنه، وذلك كثير جدا لمطلق المصلحة.

وقد اشترط للعمل بهذه المصلحة شروطا، أولها وأهمها: ألا تعارض نصا محكما، ولا قاعدة قطعية، وإلا كانت مهدرة ملغاة.

ومن هنا تكون المصلحة المصادمة للنصوص القرآنية، أو النبوية، مصلحة ملغاة ومهدرة، لأن النص هو الواجب الاتباع، وهو المتعبد به، كما قال تعالى: (اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء) [سورة الأعراف:٣] (وإن تطيعوه تهتدوا) [سورة النور:٥٤] (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) [سورة النور:٦٣].

والواقع أن المصلحة المصادمة للنصوص، لا تكون ـ عند التأمل العميق، والتحليل الدقيق ـ مصلحة حقيقية، بل هي مصلحة موهومة، زينها لصاحبها القصور، أو الغفلة أو الهوى، أو التقليد للآخرين.

وقد ذكر الأصوليون مثالا للمصلحة التي ألغاها النص: ما أفتى به القاضي يحيى بن يحيى الليثي لأحد أمراء الأندلس حين جامع أهله في نهار رمضان، وكان المعروف أن يقول له: كفارتك تحرير رقبة، كما صح بذلك الحديث. ولكنه ألزمه بصيام شهرين متتابعين ولم يجز له العتق، بناء على أنه يستطيع أن يجامع كل يوم ويعتق عنه رقبة، فكان الصوم ردعا له في نظره، لا يغني عنه عتق ولا إطعام.

وهنا نقول: إن الفقيه نظر إلى مصلحة الردع للأمير، وغفل عن مصلحة أخرى أهم وأكبر، وهي مصلحة الرقاب التي تحرر وتعتق، وتخرج من الرق ـ الذي اعتبره الشرع بمثابة الموت ـ إلى الحرية التي هي بمثابة الحياة، ولهذا اعتبر القرآن والسنة "فك الرقبة" من أعظم القربات عند الله.

وهكذا كل المصالح المصادمة للنصوص لا تكون مصالح إلا في وهم دعاتها (قل أأنتم أعلم أم الله) [سورة البقرة:١٤٠] (والله يعلم وأنتم لا تعلمون) [سورة النور:١٩].

المصالح التي عورضت بها النصوص مصالح موهومة

ومن ثم كان من مزالق الاجتهاد المعاصر: الغلو في اعتبار المصلحة، إلى حد تقويمها على محكمات النصوص أحيانا، وهذا ما جعل هؤلاء يحيون ذكر نجم الدين الطوفي الذي بالغ في تقدير المصلحة حتى قدمها على النص والإجماع، وخالف في هذا كل من أخذ بالمصلحة من قبله ممن اعتبرها أصلا ودليلا، من المالكية ومن وافقهم، فهم لم يعتبروها إلا بشرط عدم معارضتها للنصوص والقواعد كما أشرنا، ومن ثم سموها "المصلحة المرسلة" أي المرسلة عن اعتبار الشارع لها أو إلغائه إياها.

وإن الدارس الذي يتأمل في المصالح التي اعتبرتها بعض الاجتهادات المعاصرة المتعجلة، وتركت من أجلها النصوص، يجدها عند التحقيق مصالح وهمية لا حقيقية.

مصلحة إباحة الربا

ومن ذلك المصلحة التي أراد بعضهم يوما أن يحللوا بها الربا، وهو من الموبقات السبع، والذي أذن القرآن مرتكبه بحرب من الله ورسوله.

فقد زعموا أن الاقتصاد عصب الحياة، والبنوك عصب الاقتصاد، والفوائد الربوية عصب البنوك، وهذا يوجب علينا أن نجتهد في تسويغ الفوائد بطريقة أو بأخرى، وهذا ما سقط فيه بعض الناس على اختلاف طرائقهم.

فمنهم من لجأ إلى النصوص يقسرها قسرا على ما يريد من تفسير، متعسفا في الفهم والتأويل بغير حجة ولا بينة، كالذين استبدلوا بقوله تعالى: (لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة) [سورة آل عمران:١٣٠]، بأن الربا القليل الذي لا يبلغ أن يكون أضعافا مضاعفة لا يدخل دائرة التحريم.

وقد رد على هؤلاء شيخنا العلامة المرحوم الدكتور/ محمد عبدالله دراز في بحثه عن "الربا" الذي قدمه لمؤتمر باريس سنة ١٩٥١م.

ومنهم من قال: إن الربا الذي حرمه القرآن الكريم، وتوعد عليه بأشد الوعيد إنما هو ربا الجاهلية، وهو مخالف لربا هذا العصر.

والصواب هنا ما قاله العلامة الشيخ أبو زهرة رحمه الله: "إن ربا القرآن هو كل زيادة في الدين في نظير الأجل". وهذا هو الربا الذي لا يشك فيه، كما قال الإمام أحمد، لأنه حرام بصريح نص القرآن: (وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون) [سورة البقرة:٢٧٩].

ومنهم من فرق بين ربا الاستهلاك وربا الإنتاج، فالمحرم في نظرهم هو الفائدة التي تؤخذ على دين كان للاستهلاك في الحاجات الشخصية كالمأكل والملبس، وليس ما أخذ للاستغلال والإنتاج ونحو ذلك.

والحق أن النصوص المحرمة عامة تشمل النوعين جميعا، ولم تفرق بينهما، وربا الجاهلية الذي عرفه أهل مكة كان أكثره للاستغلال، كربا العباس وغيره، على أن يشتركا في الربح والخسارة.

والحكمة أيضا واضحة، كما ذكر المرحوم الشيخ أبو زهرة، وهي: أن تحريم الربا تنظيم اقتصادي لرأس المال المنتفع به ليعمل الناس جميعا، ومن لم يستطع العمل قدم المال لمن يعمل.

ومنهم من لجأ إلى الضرورة بدعوى أن الحياة المعاصرة لا تستغني عن الفوائد، فقد غدت ضرورة اقتصادية، والضرورات تبيح المحظورات.

وهذا ما اتجه إليه شيخنا شلتوت رحمه الله حيث ذكر في "الفتاوى": "أن ضرورة الأفراد وضرورة الأمة كثيرا ما تدعو إلى الاقتراض بالربح. وأن الإثم مرفوع في هذه الحالة عن المفترض".

ومن فضل الله أن هذه التبريرات المختلفة التي ظهرت في وقت أصيب المسلمون فيه بالهزيمة النفسية أمام طغيان النظام الرأسمالي الغربي، وسيطرته على معظم العالم، لم تلبث أن ظهر عوارها، وانكشف وهنها وتفاهتها في مواجهة النقد العلمي الموضوعي، الذي قام به رجال مسلمون منصفون، كثير منهم من رجال الاقتصاد الوضعي ذاته.

من هؤلاء أبو الأعلى المودودي في كتابه عن "الربا" والدكتور محمد عبدالله العربي والشيخ الدكتور محمد عبدالله دارز، والدكتور محمود أبو السعود، والدكتور عيسى عبده إبراهيم، والشيخ محمد أبو زهرة، والدكتور أحمد النجار، والدكتور محمد نجاة الله الصديقي وغيرهم.

وقد أظهرت الدراسات الاقتصادية المحض أن الربا لا يحمل في طيه أية مصلحة للبشر مادية أو معنوية، بل وراءه الفساد والشر على مختلف الأصعدة: اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا.

وفوق ذلك كله أثبتت الدراسات الجادة أن في الإمكان إقامة بنوك بلا فوائد ثم شهد الواقع بجهود المخلصين بقيام بنوك إسلامية وشركات استثمارية إسلامية، تعمل على تطهير حياة المسلمين من الربا.

ولا ريب أن البشر إذا تركوا لتقدير مصالحهم وحدهم، دون اهتداء بوحي الله فلا غرو أن يضلوا الطريق، ويضخموا بعض المصالح على حساب أخرى أعظم منها وأبقى، أو يقدروا بعض المصالح غافلين عما تعقبه من مفاسد تفوقها، وتعفى على أثرها. بل كثيرا ما اعتبروا بعض المفاسد الكبيرة مصالح، لأن فيها تحقيق شهوة عارضة لهم أو إشباع لذة عاجلة في حياتهم.

وقد رأينا في عصرنا من أباحوا الزنى، وحمته قوانينهم وتقاليدهم، ورأينا من أباحوا الشذوذ الجنسي، وأجازوا للرجل أن يتزوج الرجل، وللمرأة أن تتزوج المرأة وبارك ذلك بعض آباء الكنائس من النصارى الغربيين!!

ورأينا من أباحوا الخمر والمسكرات، وحموا صناعتها وتجارتها، برغم ما يعلمون من أضرارها المادية والمعنوية على الفرد والأسرة والمجتمع.

نقل صلاة الجمعة إلى يوم الأحد للمصلحة المزعومة

ومن أعجب ما رأيته في هذا المقام هو تقدير المصالح الدينية بمحض الرأي القاصر وإن عارضت النصوص الصريحة المحكمة.

وأوضح مثال لذلك ما كتبه أحد المشتركين في "ملتقى الفكر الإسلامي" السابع عشر بالجزائر، حيث اقترح نقل صلاة الجمعة للمقيمين في أمريكا إلى يوم الأحد! ليجتمع على الصلاة عدد أكبر.

وها أنذا أنقل كلامه بنصه:

"وقعت لي حادثة غريبة أرى من الواجب أن أرويها: ذلك بأنه زارني في بيروت منذ بضع سنين، وفد من إخواني مسلمي أمريكا الشمالية، وهم من أصل عربي، وذكروا أن أكثرية المدينة التي يسكنونها أصبحت إسلامية ولذلك لم يعد من معنى لبقاء الكنيسة الموجودة فيها فطرحها أهلها بالمزاد العلني لبيعها، فاشتراها رجل من المسلمين ميسور وزوجته، وجعلوا الكنيسة مسجدا جامعا، وهم غير محتاجين إلى أحد، وإنما هم محتاجون للرأي الشرعي، قالوا: لقد جهزنا المسجد الجامع بكل حاجاته، وعينا إماما وخطيبا للجمعة والعيدين غير أن صلاة الجمعة لا يكاد يحضرها أحد، لانشغال الناس بأعمالهم، ولو جعلناها يوم الأحد لغص الجامع، على رحبه بالمصلين.

أليس هذا الوضع الغريب جديرا بأن يرجع فيه إلى رأي الإمام نجم الدين الطوفي، الذي عالج موضوعا هاما هو "رعاية المصلحة"؟

وإن لم نعتمد رأي الطوفي، أليس مهما أن نجتهد في معنى قوله صلى الله عليه وسلم: "لا ضرر ولا ضرار"؟

ويبدو أن الكاتب لا يعرف أن الطوفي ـ على ما في رأيه من شطط جعله موضع استنكار كل العلماء ـ قد استثنى العبادات والمقدرات، فلم يجعل لاعتبار المصلحة سبيلا، إليهما وجعل المعتمد فيهما على النص.

أما صاحبنا فلم يستثن شيئا، وقد ناقشناه في "الملتقى"، وقلنا له: ماذا تسمي هذه الصلاة المقترحة: صلاة الجمعة أم صلاة الأحد؟ وماذا تصنع بالسورة التي سماها القرآن "سورة الجمعة" أتغير اسمها، وتجعله "سورة الأحد"؟ وماذا تصنع مع الآية الكريمة في تلك السورة: (يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع) أتضع بدل "يوم الجمعة" في الآية "يوم الأحد" أم تعتبر هذه الآية منسوخة أم ماذا ترى؟!!

الواقع أن الاجتهاد لو ترك بهذه الصورة، سيمضي بلا خطام ولا زمام، وسيخبط منتحلوه خبط العشواء، تارة إلى اليمين، وتارة إلى اليسار.

وكثيرا ما ينتهون ـ وهم ينتحلون دعوى المصلحة ـ إلى آراء ليس فيها أية مصلحة دينية ولا دنيوية وليس فيها إلا الضرر والضرار.

إلغاء الرخص المشروعة لعدم الحاجة إليها فيما زعموا

وأنقل هنا أيضا ما ذكره الكاتب السابق حول بعض الرخص الشرعية التي خفف الله بها عن المسافر، مثل قصر الصلاة الرباعية، ومثل الجمع بين الظهر والعصر أو بين المغرب والعشاء، يقول في البحث ذاته، وفي الموضع نفسه:

"كذلك نرى أن السفر في هذه الأيام، هو غير السفر قبل أربعة عشر قرنا، وربما قيل أن الأسباب التي أدت إلى وضع أحكام لصلاة المسافر لم يعد لها من وجود. فإذا طبقنا الأحكام الأصولية التي وضعها الأئمة السابقون أداروها على السبب أو العلة فهي تدور مع أسبابها وجودا وعدما.

وهذا صحيح، فالحكم يدور على السبب أو العلة وليس على الحكمة، والعلة وصف ظاهر منضبط، يمكن تحديده وتعريفه لكل مكلف، أما الحكمة فهي لا تنضبط.

وإذا نظرنا إلى أمر كالسفر، وجدنا الحكمة في شرعية الرخص فيه هي المشقة وهذه لو رتبت عليها الأحكام لوجدنا في الناس من يحتمل أعظم المشقات ويجهد نفسه غاية الجهد، ولا يستعمل الرخصة، على حين نجد آخرين لأدنى جهد يدعى أنه وجد المشقة.

لهذا نظر الأئمة إلى النصوص الواردة فوجدوها تدير الأحكام على العلل والأسباب الظاهرة.

فالسبب أو العلة في رخص السفر هو السفر ذاته، وليس ما يترتب عليه من مشقة هي الحكمة الباعثة على شرع الرخصة.

ونظير هذا في عصرنا وضع نهاية صغرى للنجاح في امتحان الطلاب، فهي علة أو سبب للنجاح، والحكمة هي استيعاب الحد الأدنى من المقرر الدراسي فهما وهضما، ولكنا لا نستطيع الوصول إلى هذه الحكمة، لأنها لا تنضبط، فقام مقامها السبب أو العلة وهو الدرجات، ولهذا يرسب من لم يحصلها وإن كان في الواقع فاهما مستوعبا.

ومثل ذلك إشارة المرور حين تعطي الضوء الأحمر، فهذه علة أو سبب لتوقف السيارات عن السير في اتجاه الإشارة، والحكمة هي منع التصادم. ولكن لا يعمل بهذه الحكمة، بحيث يجوز السير ـ والإشارة حمراء ـ إذا لم تكن هناك سيارات، بل يجب عليه التوقف، حتى تعطيه الإشارة الضوء الأخضر، فهذا اتباع للسبب والعلة لا الحكمة.

وبهذا نجد توافق الأحكام الشرعية مع الأحكام الوضعية في رعاية العلل الظاهرة المنضبطة، حتى لا تضطرب الأحكام.

تحريم الزواج بأكثر من واحدة

وإذا كان في الاجتهادات المعاصرة ـ التي اجترأت على النصوص ـ ما حاول أن يحل الحرام، ويبدل الشعائر، فإن منها ما حاول أن يحرم الحلال المشروع، الذي استقر عليه الإجماع الفقهي والعملي جميعا.

وأقرب مثال يذكر في هذا المقام: ما دعا إليه بعضهم من منع الزواج بأكثر من واحدة، لما يترتب على التعدد ـ في زعمه ـ من مفاسد أسرية ومضار اجتماعية وأخذ بذلك بعض البلاد الإسلامية المقلدة للغرب.

واحتج هؤلاء بأن من حق ولي الأمر أن يمنع بعض المباحات جلبا لمصلحة أو درءا لمفسدة.

بل أن بعضهم حاول في جرأة وقحة أن يحتج بالقرآن على دعواه هذه، فقالوا: إن القرآن اشترط لمن يتزوج بأكثر من واحدة أن يثق من نفسه بالعدل بين الزوجتين أو الزوجات، فمن خاف ألا يعدل وجب أن يقتصر على واحدة، وذلك قوله تعالى: (وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة) [سورة النساء:٣].

هذا هو شرط القرآن للتعدد: العدل. ولكن القرآن ـ في زعمهم ـ جاء في نفس السور بآية بينت أن العدل المشروط غير ممكن وغير مستطاع، وهي قوله سبحانه: (ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم، فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة) [سورة النساء:١٢٩]. وبهذا نفت هذه الآية اللاحقة ما أثبتته الآية السابقة!

والحق أن هذه الاستدلالات كلها باطلة ولا تقف أمام النقد العلمي السليم وسنعرض لها واحدا واحدا.

الشريعة لا تبيح ما فيه مفسدة راجحة

١. أما القول بأن التعدد قد جر وراءه مفاسد ومضار أسرية واجتماعية فهو قول يتضمن مغالطة مكشوفة.

ونقول ابتداء لهؤلاء المغالطين:

إن شريعة الإسلام لا يمكن أن تحل للناس شيئا يضرهم، كما لا تحرم عليهم شيئا ينفعهم، بل الثابت بالنص والاستقراء أنها لا تحل إلا الطيب النافع، ولا تحرم إلا الخبيث

الضار. وهذا ما عبر عنه القرآن بأبلغ العبارات وأجمعها في وصف الرسول صلى الله عليه وسلم كما بشرت به كتب أهل الكتاب، فهو (يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم) [سورة الأعراف:١٥٧].

فكل ما أباحته الشريعة فلابد أن تكون منفعته خالصة أو راجحة وكل ما حرمته الشريعة فلابد أن تكون مضرته خالصة أو راجحة، وهذا واضح فيما ذكره القرآن عن الخمر والميسر: (قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما) [سورة البقرة:٢١٩].

وهذا هو ما راعته الشريعة في تعدد الزوجات فقد وازنت بين المصالح والمفاسد، والمنافع والمضار، ثم أذنت به لمن يحتاج إليه، ويقدر عليه بشرط أن يكون واثقا من نفسه برعاية العدل، غير خائف عليها من الجور والميل (فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة).

فإذا كان من مصلحة الزوجة الأولى أن تبقى وحدها متربعة على عرش الزوجية لا ينازعها أحد، ورأت أنها ستتضرر بمزاحمة زوجة أخرى لها، فإن من مصلحة الزوج أن يتزوج بأخرى تحصنه من الحرام، أو تنجب له ذرية يتطلع إليها، أو غير ذلك. وإن من مصلحة الزوجة الثانية كذلك أن يكون لها نصف زوج تحيا في ظله، وتعيش في كنفه وكفالته، بدل أن تعيش عانسا أو أرملة أو مطلقة محرومة طوال الحياة.

وإن من مصلحة المجتمع أن يصون رجاله، ويستر على بناته، بزواج حلال يتحمل فيه كل من الرجل والمرأة مسئوليته فيه عن نفسه وصاحبه وما قد يرزقهما الله من ذرية، بدل ذلك التعدد الذي عرفه الغرب الذي أنكر على المسلمين تعدد الحليلات، وأباح هو تعدد الخليلات، وهو تعدد غير أخلاقي وغير إنساني، يستمتع فيه كلاهما بصاحبه دون أن يتحمل أية تبعة، ولو جاء من هذه الصلة الخبيثة ولد، فهو نبات شيطاني لا أب له يضمه إليه، ولا أسرة تحنو عليه، ولا نسب يعتز به.

فأي المضار أولى أن تجتنب؟

على أن الزوجة الأولى قد حفظت لها الشريعة حقها في المساواة بينها وبين ضرتها، في النفقة والسكنى والكسوة والمبيت، وهذا هو العدل الذي شرط للتعدد.

صحيح أن بعض الأزواج لا يراعون العدل الذي فرضه الله عليهم، ولكن سوء التطبيق لا يعني إلغاء المبدأ من أساسه، وإلا لألغيت الشريعة ـ بل الشرائع ـ كلها. ولكن توضع الضوابط اللازمة.

حق ولي الأمر في منع المباحات

٢. وأما ما ادعاه هؤلاء من أن حق ولي الأمر منع بعض المباحات فنقول لهم:

إن الذي أعطاه الشرع لولي الأمر هو حق تقييد بعض المباحات لمصلحة راجحة في بعض الأوقات أو بعض الأحوال، أو لبعض الناس، لا أن يمنعها منعا عاما مطلقا مؤبدا. لأن المنع المطلق المؤبد أشبه بالتحريم الذي هو من حق الله تعالى، وهو الذي أنكره القرآن على أهل الكتاب الذين (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله) [سورة التوبة:٣١].

وقد جاء الحديث مفسرا للآية "إنهم أحلوا لهم وحرموا عليهم فاتبعوهم".

إن تقييد المباح مثل منع ذبح اللحم في بعض الأيام تقليلا للاستهلاك منه، كما حدث في عصر عمر رضي الله عنه، ومثل منع زراعة محصول معين بأكثر من مقدار محدد كالقطن في مصر، حتى لا يجوز التوسع في زراعته على الحبوب والمحاصيل الغذائية التي يقوم عليها قوت الناس.

ومثل منع كبار ضباط الجيش أو رجال السلك الدبلوماسي من الزواج بأجنبيات، خشية تسرب أسرار الدولة، عن طريق النساء إلى جهات معادية.

ومثل ذلك منع زواج الكتابيات إذا خيف أن يحيف ذلك على البنات المسلمات، وذلك في مجتمعات الأقليات الإسلامية الصغيرة والجاليات الإسلامية المحدودة العدد.

أما أن نجيء إلى شيء أحله الله تعالى وأذن فيه بصريح كتابه وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، واستقر عليه عمل الأمة مثل الطلاق أو تعدد الزوجات، فنمنعه منعا عاما مطلقا مؤبدا، فهذا شيء غير مجرد تقييد المباح الذي ضربنا أمثلته.

معنى (ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء)

وأما الاستدلال بالقرآن الكريم فهو استدلال مرفوض، وتحريف للكلم عن موضعه وهو يحمل في طيه اتهاما للنبي صلى الله عليه وسلم ولأصحابه رضي الله عنهم بأنهم لم يفهموا القرآن، أو فهموه وخالفوه متعمدين.

والآية التي استدلوا بها هي نفسها ترد عليهم، لو تدبروها، فالله تعالى أذن في تعدد الزوجات بشرط الثقة بالعدل، ثم بين العدل المطلوب في نفس السورة حين قال: (ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم، فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة) [سورة النساء:١٢٩].

فهذه الآية تبين أن العدل المطلق الكامل بين النساء غير مستطاع بمقتضى طبيعة البشر، لأن العدل الكامل يقتضي المساواة بينهن في كل شيء حتى في ميل القلب، وشهوة الجنس، وهذا ليس في يد الإنسان، فهو يحب واحدة أكثر من أخرى، ويميل إلى هذه أكثر من تلك، والقلوب بيد الله يقلبها كيف يشاء.

ومن ثم كان النبي صلى الله عليه وسلم يقول بعد أن يقسم بين نسائه في الأمور الظاهرة من النفقة والكسوة والمبيت: "اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تؤاخذني فما تملك ولا أملك" يعني أمر القلب.

فأمر القلب هذا هو الذي لا يستطاع العدل فيه، وهو في موضع العفو من الله تعالى، فإن الله جل شأنه لا يؤاخذ الإنسان فيما لا قدرة له عليه، ولا طاقة له به.

ولهذا قالت الآية الكريمة، بعد قوله: (ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم) (فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة) ومفهوم الآية أن بعض الميل مغتفر وهو الميل العاطفي.

والعجب العجاب أن تأخذ بعض البلاد العربية الإسلامية بتحريم تعدد الزوجات في حين أن تشريعاتها لا تحرم الزنى، الذي قال الله فيه: (إنه كان فاحشة وساء سبيلا) [سورة الإسراء:٣٢] إلا في حالات معينة مثل الإكراه، أو الخيانة الزوجية إذا لم يتنازل الزوج.

وقد سمعت من شيخنا الإمام الأكبر الشيخ عبد الحليم محمود رحمه الله: أن رجلا مسلما في بلد عربي أفريقي يمنع التعدد، تزوج سرا بامرأة ثانية على زوجته الأولى وعقد عليها عقدا عرفيا شرعيا مستوفي الشروط، ولكنه غير موثق، لأن قانون البلد

الوضعي يرفض توثيقه ولا يعترف به، بل يعتبره جريمة، وكان الرجل يتردد على المرأة من حين لآخر، فراقبته شرطة المباحث، وعرفت أنها زوجته، وأنه بذلك ارتكب مخالفة القانون.

وفي ليلة ما، ترصدت له وقبضت عليه عند المرأة، وساقته إلى التحقيق بتهمة الزواج بامرأة ثانية!

وكان الرجل ذكيا، فقال للذين يحققون معه: من قال لكم أنها زوجتي؟ إنها ليست زوجة، ولكنها عشيقة، اتخذتها خدنا لها، وأتردد عليها ما بين فترة وأخرى!

وهنا دهش المحققون وقالوا للرجل بكل أدب: نأسف غاية الأسف، لسوء الفهم الذي حدث. كنا نحسبها زوجة، ولم نكن نعلم أنها رفيقة!

وخلوا سبيل الرجل، لأن مرافقة امرأة في الحرام، واتخاذها خدنا يزانيها يدخل في إطار الحرية الشخصية التي يحميها القانون!

فانظروا إلى هذا الاجتهاد الأعوج الذي يحرم ما أحل الله، على حين يقف مكتوف اليدين أمام قانون في بلده يحل ما حرم الله.

التسوية بين البنت والابن في الميراث بدعوى المصلحة

وأصرح من كل ما ذكرناه في معارضة النصوص القطعية في ثبوتها، القطعية في دلالتها، بدعوى المصلحة! ما كتبه رئيس عربي أفريقي، داعيا إلى اجتهاد يجيز مساواة المرأة بالرجل في الميراث، مناقضا صريحا قوله تعالى: (يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين) [سورة النساء:١١] وما أجمع عليه المسلمون من عهد النبوة إلى اليوم، وأصبح معلوما من الدين بالضرورة.

يقول بصريح العبارة:

"أريد أن ألفت نظركم إلى نقص سأبذل كل ما في وسعي لتداركه، قبل أن تصل مهمتي إلى نهايتها، وأريد أن أشير بهذا إلى موضوع المساواة بين الرجل والمرأة، وهي مساواة متوفرة في المدرسة وفي العمل وفي النشاط الفلاحي، وحتى في الشرطة ولكنها لم تتوفر في الإرث، حيث بقي للذكر مثل حظ الأنثيين، إن هذا المبدأ يجد ما يبرره عندما يكون الرجل قواما على المرأة، وقد كانت المرأة بالفعل في مستوى اجتماعي لا يسمح بإقرار المساواة بينها وبين الرجل، فقد كانت البنت تدفن حية وتعامل باحتقار، وها هي اليوم تقتحم ميدان العمل، وقد تضطلع بشئون أشقائها الأصغر منها سنا، فهلا يكون من المنطق أن نتوخى طريق الاجتهاد في تحليلنا لهذه المسألة، وأن ننظر في إمكان تطوير الأحكام الشرعية بحسب ما يقتضيه تطور المجتمع؟

وقد سبق لنا أن حجرنا تعدد الزوجات بالاجتهاد في مفهوم الآية الكريمة وباعتبار أن الإسلام يجيز للإمام تعطيل العمل المباح إذا دعت إلى ذلك مصلحة الأمة، ومن حق الحكام بوصفهم أمراء المؤمنين أن يطوروا الأحكام بحسب تطور الشعب، وتطور مفهوم العدل، ونمط الحياة"!

كلام مرفوض من ألفه إلى يائه

وهذا الكلام ـ إن سميناه اجتهادا تجوزا ـ باطل مرفوض من ألفه إلى يائه. لاعتبارات ثلاثة:

١. مرفوض، لأنه صادر من غير أهله.

٢. مرفوض، لأنه اجتهاد في غير محله.

٣. ومرفوض، لأنه مبني على أسس من الاستدلال باطلة، وما بني على الباطل فهو باطل.

أما الاعتبار الأول، فلأن الاجتهاد المشروع، هو استفراغ الوسع من الفقيه في استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية.

لابد إذن للمجتهد أن يكون فقيها، أو على الأقل متهيئا للفقه ممارسا له لأن لكل علم أهله، ولكل فن رجاله، وخبراؤه.

ولابد أن يتوافر له الحد الأدنى من الشروط الواجبة للمجتهد وهي العلم بالكتاب والسنة ومواضع الإجماع، واللغة العربية، ومقاصد الشريعة وأصول الفقه، وغيرها، حتى يكون اجتهاده على بينة، فلا يجتهد رأيه في أمر حكم فيه النص الصريح، أو الإجماع اليقيني، إلى جانب الورع والتقوى حتى يخشى الله في كل ما يقوله، وحتى يكون أهلا لأن يوفق إلى الصواب وحتى يقبل قوله عند الناس.

وأما الاعتبار الثاني، فلأن محل الاجتهاد هو المسائل الظنية الدليل أو المسائل المسكوت عنها بالكلية، أما المسائل التي عرف حكمها بنصوص قطعية الثبوت، قطعية الدلالة، فلا مجال للاجتهاد فيها، وإنما تؤخذ بالتسليم والانقياد لحكم الله ورسوله، بمقتضى عقد الإيمان (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم) [سورة الأحزاب:٣٦].

وميراث البنت من تركة أبيها على النصف من ميراث أخيها، أمر حكم به القرآن حكما بينا قاطعا، (يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين) [سورة النساء:١١].

وما كان الله تعالى ليحابي الرجال على حساب النساء، فهو رب الجميع ولكنه فاوت بينهما، لتفاوت أعبائهما المالية، فالبنت نفقتها على وليها قبل الزواج، وعلى زوجها بعد الزواج، مهما تكن موسرة، وهي حين تتزوج تأخذ صداقا، والرجل حين يتزوج يعطي صداقا، فمالها في ازدياد، ومال أخيها في نقصان، فالمساواة بينهما في الميراث تكون حيفا على الذكور، فما شرعه الله هو العدل الذي لا ريب فيه.

وأما الاعتبار الثالث، فإنه قد استدل لما يريده من إلغاء الحكم القرآني في الميراث بإلغاء حكم قرآني آخر في العلاقات الزوجية، فهو يفترض أن التفاوت في نصيب كل من الرجل والمرأة في الميراث كانت نتيجة لقوامية الرجال على النساء، وهذه قد زالت فيجب أن يزول ما يترتب عليها.

ولو سلمنا أن تفاوت الميراث أثر من آثار قوامة الرجل على المرأة، فلا نسلم أبدا أن هذا الحكم موقوت، وأنه زال أو يمكن أن يزول، لأنه حكم قطعي في شريعة الإسلام، نطق به القرآن والسنة، وحسبنا قوله تعالى: (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم) [سورة النساء: ٣٤]، وقوله: (ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف، وللرجال عليهن درجة) [سورة البقرة:٢٢٨] هي درجة القوامة والمسئولية عن الأسرة وقال صلى الله عليه وسلم: "الرجل راع في أهل بيته، وهو مسئول عن رعيته" [متفق عليه].

وهذا الحكم ليس تعسفا ولا اعتباطا، وإنما هو العدل الذي اقتضته فطرة الله التي فطر الرجال والنساء عليها، فالمرأة بفطرتها تحب أن تكون في حماية رجل، يرعاها ويصونها وينفق عليها.

وهذا الحكم باق ما بقي القرآن والإسلام، وبرغم تعلم المرأة المعاصرة وعملها، فإنها لا تزال تتزوج فتقبض مهرا، ولازال الزوج هو المطالب بالإنفاق عليها، ولو امتنع لألزمه القضاء الشرعي بالإنفاق حتما.

أما إطلاق القول بتطوير الأحكام الشرعية بتطور المجتمع، وتطور مفهوم العدل، ونمط الحياة، فلا يقول بهذا الإطلاق مسلم، ولو كان رئيس دولة أو أمير المؤمنين كما سمى نفسه! فأمير المؤمنين أو الخليفة أو السلطان ـ سمه ما شئت ـ مهمته تطبيق الأحكام الشرعية، لا تغييرها وتطويرها! وهو حين يبايع ويبايع تكون بيعته على اتباع كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهو متبع لا مبتدع، ومنفذ لا مشرع.

والأحكام الشرعية ـ كما ذكر العلامة ابن القيم ـ نوعان:

نوع ثابت دائم لا يقبل التغيير ولا التطوير ولا يدخل دائرة الاجتهاد وهو ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه، كمعظم أحكام المواريث التي نص عليها القرآن.

ونوع آخر يقبل الاجتهاد والتجديد، وهو ما روعي في شرعيته الزمان والمكان والعرف والحال كبعض أنواع العقوبات التعزيرية، وبعض الأحكام المبنية على العرف والعادة وأحوال الناس في ذلك العصر، فإذا تغيرت تغير الحكم المؤسس عليها، لأن المعلول يدور على علته وجودا وعدما.

ومن الخطأ والخطر أن نخلط أحد النوعين بالآخر، فنطور مالا يقبل التطوير، كالأحكام القطعية في ثبوتها ودلالتها، أو نجمد ما من شأنه أن يتطور ويتجدد.

ولو كانت كل أحكام الشرع قابلة للتطوير كما يريد عبيد التطور، لأصبح الشرع عجينة لينة يشكلها من يشاء كما يشاء، ولم يعد الشرع هو الحاكم الذي يرجع الناس إليه، ويقولون عند الاختلاف على حكمه، بل يصبح هو تابعا لأهواء الناس وتصوراتهم، تستقيم إذا استقامت، ويعوج إذا اعوجت وبهذا يصبح الدين تابعا لا متبوعا، ومحكوما لا حاكما، (ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن) [سورة المؤمنون:٧١].

وقد خاطب الله تعالى رسوله الكريم محذرا من اتباع أهواء الناس ولو في بعض جزئيات الأحكام، آمرا له بالحكم بما أنزل الله إليه، غير مبال بجهالات الجاهلين، وانحرافات الفاسقين، فقال سبحانه: (وأن احكم بينهم بما أنزل الله، ولا تتبع أهواءهم، واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك، فإن تولوا فاعلم إنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم، وإن كثيرا من الناس لفاسقون، أفحكم الجاهلية يبغون؟ ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون) [سورة المائدة:٤٩،٥٠].

إن إحياء الاجتهاد فريضة وضرورة، ولكن تركه بهذه الصورة لكل من هب ودب، يؤدي إلى البلبلة والفوضى. فلابد من معالم وضوابط، تحدد له المسار، وتجنبه العثار، وهذا ما نحاوله في الصفحات التالية.

معالم وضوابط لاجتهاد معاصر قويم

مقدمة

لا يكاد يختلف اثنان من أهل العلم والفكر اليوم في ضرورة الاجتهاد وأهميته لحياتنا الإسلامية المعاصرة وتجديد فقهنا بما يجعله قادرا على علاج مشكلاتنا المتجددة من طب الشريعة الرحبة.

ولكن بعض أهل العلم يخافون أن يدخل من هذا الباب ـ إذا فتح ـ الأدعياء والطفيليون الذين يلبسون لبوس العلماء ويحملون ألقابهم الفخمة وليسوا من العلم في قليل ولا كثير.

ومثلهم الخطافون المتعجلون الجرآء الذين يسارعون إلى الفتوى في أعوص المسائل، وأعمق القضايا، دون أن يجهدوا أنفسهم في البحث والتنقيب، والمراجعة والمشاورة مع أهل الذكر، فجوابهم حاضر لكل سؤال، وفتواهم (جاهزة) لكل قضية، لو عرضتها على عمر لجمع لها المهاجرين والأنصار!

وأخطر منهم أدعياء التطور الذين يريدون أن يدخلوا على الحياة الإسلامية، ما هو غريب عن فطرتها وقيمها وشريعتها بدعوى الاجتهاد في الشرع، وهي أبعد ما يكون عن شرع الله نصا وروحا.

وشر منهم الذين وظفوا علمهم للسلطان، وباعوا دينهم بدنيا غيرهم ممن أغفل الله قلبه عن ذكره، واتبع هواه، وكان أمره فرطا.

والعلم إذا غدا تابعا للهوى لم يعد علما، بل ينقلب جهلا وضلالا (أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله؟) [سورة الجاثية:٢٣].

ولعل مثل هذه التخوفات هي التي جعلت جماعة من العلماء في العصور المتأخرة ينادون بسد باب الاجتهاد ليقطعوا الطريق على هؤلاء وأمثالهم، على اعتبار أن هذا من باب "سد الذرائع" المقرر شرعا.

ولكن المبالغة في سد الذرائع كالمبالغة في فتحها يترتب عليها ضرر كبير، وشر مستطير.

والواجب هو الوقوف عند خط الاعتدال الذي أوقفنا الله تعالى عنده (تلك حدود الله فلا تعتدوها) [سورة البقرة:٢٢٩].

والحق أننا لو حاولنا سد باب الاجتهاد ـ خوفا من الأدعياء المتطفلين، أو من المتعجلين المغرورين، أو مفتي السلاطين أو المهزومين فكريا ونفسيا أمام الغازين ـ لم نعالج المشكلة من جذورها، لأن هذا إن سد الباب على أدعياء الاجتهاد المتطفلين عليه، وغير المتأهلين له، فهو في الوقت ذاته يحرم أهله القادرين عليه من ممارسة حقهم الشرعي في الاجتهاد، كما أمر الله ورسوله، وهذا ينتهي بغلبة المقلدين الجامدين، واختفاء المجتهدين المتنورين، وباختفاء هؤلاء وظهور أولئك تجمد الحياة، ويتوقف الفكر، ويتخلف المسلمون، وتتعثر حركة الإسلام.

على أن عصرنا لم يعد قابلا لدعوى إغلاق باب الاجتهاد، ولا عاد هذا ممكنا لو أردناه، فإن حرية القول باللسان والقلم، وحرية الإذاعة والنشر ـ وخصوصا فيما لا علاقة له بالسياسة ـ متاحة وميسورة، ولاسيما من كان له نفوذ مادي أو أدبي.

ومن هنا كثر الذين يدعون الاجتهاد، كليا أو جزئيا، وسيكثرون بعد شئنا أم أبينا، اعترفنا بهم أم لم نعترف، بل ربما كان صوت الأدعياء أعلى من صوت المؤهلين بحق للاجتهاد.

لهذا كان الأولى أن نحدد الاتجاه الصحيح الذي نؤيده، ونرحب به من بين اتجاهات الاجتهاد المعاصر، ومدارسه، نضع له المنهج القويم الذي يحكمه، ونوضح المعالم والضوابط التي تنظم سيره، وتحدد غايته وتضبط طريقه، فلا يغلو مع الغالين، ولا يقصر مع المقصرين. بل يحرص على المنهج الوسط للأمة الوسط.

ومن ثم يحسن بنا أن نلقي شعاعا من الضوء على اتجاهات الاجتهاد المعاصرة لنتبين من عرضها الاتجاه الذي نقبله وندعو إليه، ونرفض ما سواه.

اتجاهات الاجتهاد المعاصر ومدارسه

وإذا نظرنا إلى اتجاهات الاجتهاد، يمكننا أن نقول: أن هناك ثلاثة اتجاهات أساسية بهذا الاعتبار:

اتجاه التضييق والتشديد

اتجاه التضييق والتشديد، وهذا يمثله مدرستان:

الأولى: المدرسة المذهبية

المدرسة المذهبية التي لا تزال تؤمن بوجوب اتباع مذهب معين لا يجوز الخروج عنه، ويجب الاجتهاد للمسائل الجديدة في إطاره، وتخريجا على أقوال علمائه، وبخاصة المتأخرين منهم، مثل شراح الهداية، والكنز، والتنوير من الحنفية، وشراح خليل والرسالة من المالكية، وشراح المنهاج، وأبي شجاع من الشافعية، وشراح الإقناع والمنتهى من الحنابلة.

وهؤلاء إذا سئلوا عن معاملة جديدة لابد أن يبحثوا لها عن نظير في كتب المذهب، أو المذاهب المتبوعة، فإذا لم يجدوا لها نظير أفتوا بمنعها، كأن الأصل في المعاملات الحظر، إلا ما أفتى السابقون بإباحته!

الثانية: الظاهرية الحديثة

المدرسة النصية الحرفية، وهم الذين أسميتهم "الظاهرية الجدد". وجلهم ممن اشتغلوا بالحديث، ولم يتمرسوا بالفقه وأصوله، ولم يعللوا على اختلاف الفقهاء ومداركهم في الاستنباط، ولا يكادون يهتمون بمقاصد الشريعة وتعليل الأحكام، ورعاية المصالح، وتغير الفتوى بتغير الزمان، والمكان، والحال.

ولهذا نجد هؤلاء يحرمون كل أنواع "التصوير" مثلا، حتى الفوتوغرافي والسينمائي والتلفزيوني، أخذا بظاهر الأحاديث التي وردت في لعن المصورين، وتكليفهم يوم القيامة أن ينفخوا فيها الروح، وإن لم يكن في هذا التصوير مضاهاة لخلق الله، ـ الذي علل به التحريم في بعض الأحاديث إذ هو خلق الله نفسه!

ونجدهم أو نجد منهم من يحرمون "الذهب المحلق" على النساء أخذا بظاهر أحاديث وردت، لم تسلم من طعن، ولو سلمت لكانت مؤولة أو منسوخة بالإجماع الذي نقله غير واحد من العلماء على إباحة الذهب للنساء، والذي يؤيده حديث "هذا (يعني الذهب والفضة) حرام على ذكور أمتي، حل لإناثها".

ونجد منهم من لا يرون زكاة في عروض التجارة، وإن بلغت قيمتها الملايين لأنهم لم يصح عندهم حديث خاص في وجوب زكاتها غافلين عن النصوص العامة التي أوجبت في كل مال حقا أو زكاة، دون أن تفصل بين مال ومال، وغافلين عن حكمة تشريع الزكاة، وهي تزكية أنفس الأغنياء وتطهير أموالهم، ورعاية ذوي الحاجات، والإسهام في تحقيق مصلحة الدين والأمة.

بل نجد من هؤلاء من يرى أن النقود الشرعية هي الذهب والفضة، التي وردت فيها الأحاديث، فأما النقود الورقية فلا تعتبر نقودا شرعا، وعلى هذا لا يجري فيها الربا، ولا تجب فيها الزكاة!

اتجاه الغلو في التوسع

الاتجاه المبالغ في التوسع، ولو على حساب النصوص المحكمة والأحكام الثابتة، ويمثل هذا الاتجاه مدرستان أيضا:

الأولى: المدرسة الطوفية

مدرسة إعلاء "المصلحة" على "النص" وهي التي يمكن أن نسميها المدرسة "الطوفية" نسبة إلى نجم الدين الطوفي (ت٧١٦هـ) صاحب الرأي المشهور في تقديم المصلحة على النص إذا تعارضا.

ولهذه المدرسة شبهات تستند إليها، يظهرونها، في مظهر الحجج ولكنها لا تقف على قدمين، ولا تثبت أمام النقد العلمي الصحيح.

ومن أبرز ذلك: استنادهم إلى بعض اجتهادات عمر رضي الله عنه في مثل سهم "المؤلفة قلوبهم" وقسمة سواد العراق. وغيرهما.

والتحقيق يثبت أن هذه الاجتهادات لا تخالف النصوص أبدا، كما هو مبين في موضعه، ولا يتسع له المقام هنا.

وكثيرا ما يكون هؤلاء "المصلحيون" من غير ذوي الاختصاص في الدراسات الشرعية من رجال القانون أو التاريخ أو الأدب أو الفلسفة أو نحوهم.

الثانية: مدرسة تبرير الواقع

مدرسة "التبرير" للواقع، سواء كان الواقع الذي يريده العامة أم الواقع الذي يريده السلطان.

وهذا الواقع لم يصنعه الإسلام ، وإنما صنع في غيبة الإسلام عن قيادة الحياة تشريعا وتوجيها، تحت تأثير الغزو الأجنبي بكل ألوانه المادية والأدبية.

ومهمة أصحاب هذه المدرسة إضفاء الشرعية على هذا الواقع، بالتماس تخريجات وتأويلات شرعية تعطيه سندا للبقاء.

وقد يكون مهمتهم تبرير، أو تمرير ما يراد إخراجه للناس من قوانين أو قرارات أو إجراءات تريدها السلطة.

ومن هؤلاء من يفعل ذلك مخلصا مقتنعا، لا يبتغي زلفى إلى أحد، ولا مكافأة من ذي سلطان، ولكنه واقع تحت تأثير الهزيمة النفسية أمام حضارة الغرب، وفلسفاته، ومسلماته.

ومنهم من يفعل ذلك، رغبة في دنيا يملكها أصحاب السلطة أو من وراءهم من الذين يحركون الأزرار من وراء ستار، أو حبا للظهور والشهرة، على طريقة: خالف تعرف.

إلى غير ذلك من عوامل الرغب والرهب أو الخوف والطمع، التي تحرك كثيرا من البشر، وإن حملوا ألقاب أهل العلم، أو لبسوا لبوس أهل الدين.

على أن من أخطأ والخطر هنا أن ندخل تحت عنوان "التبرير" كل اجتهاد ييسر على الناس أمر دينهم أو دنياهم، وإن كان مبنيا على قواعد سليمة واستدلال صحيح. فلنحذر هنا من خلط الأمور ولنضع كل شيء في موضعه.

الاتجاه المتوازن أو مدرسة الوسط

والاتجاه الثالث هو اتجاه مدرسة "الوسط" أو الاتجاه المتوازن أو المعتدل، الذي يجمع بين اتباع النصوص رعاية المقاصد الشرعية، فلا يعارض الكلي بالجزئي، ولا القطعي بالظني، ويراعي مصالح البشر، بشرط ألا تعارض نصا صحيح الثبوت، صريح الدلالة، ولا قاعدة شرعية مجمعا عليها، فهو يجمع بين محكمات الشرع ومقتضيات العصر.

وهذا الاتجاه هو الاتجاه السليم الذي تحتاج إليه أمتنا، وهو الذي يمثل بحق وسطية الإسلام بين الأديان، ووسطية أمته بين الأمم (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) [سورة البقرة:١٤٣] ووسطية أهل السنة والفرقة الناجية بين الفرق المختلفة التي مال بها الغلو أو التفريط عن "الصراط المستقيم".

وهذا هو اتجاه أهل العلم والورع والاعتدال، وهي الصفات اللازمة لمن يتعرض للفتوى والتحدث، باسم الشرع، وخصوصا في هذا العصر.

فالعلم هو العاصم من الحكم بالجهل.

والورع هو العاصم من الحكم بالهوى.

والاعتدال هو العاصم من الغلو والتفريط.

وهذا الاتجاه هو الذي يجب أن يسود، وهو الاجتهاد الشرعي الصحيح وهو الذي دعا إليه المصلحون الغيورون.

معالم وضوابط لابد منها

ومن هنا يجب أن ندعو إلى الاجتهاد غير متهيبين ولا وجلين، على أن يمضي مستقيما ولا يرتد القهقرى، ولا ينحرف إلى اليمين أو الشمال.

وهذه بعض المعالم والضوابط الأساسية للاجتهاد المعاصر:

أولا: لا اجتهاد بغير استفراغ

يجب أن نذكر أن الاجتهاد ـ كما عرفه الأصوليون ـ هو استفراغ الفقيه وسعه في نيل الأحكام الشرعية بطريق الاستنباط.

فلا اجتهاد إلا بعد "استفراغ الوسع" ومعناه: بذل أقصى الجهد في تتبع الأدلة، والبحث عنها في مظانها، وبيان منزلتها والموازنة بينها إذا تعارضت، بالاستفادة مما وضعه أهل الأصول من قواعد التعادل والترجيح، حتى اشترط بعض الأصوليين في تعريف الاجتهاد أن يحس بالعجز عن مزيد طلب، أي بلغ الغاية في البحث، ولم يعد عنده أي احتمال للزيادة.

وإذن، لا يكون من الاجتهاد المعتبر شرعا: ما يفتى به المتسرعون الذين اجترءوا على اقتحام حمى الفتوى لجراءتهم على النار! حتى أنهم ليفتون بما ينفيه صريح القرآن. أو يكذبه صحيح الحديث، أو يخالفه إجماع المسلمين.

ثانيا: لا محل للاجتهاد في المسائل القطعية

يجب أن نذكر أن مجال الاجتهاد في الأحكام الظنية الدليل، أما ما كان دليله قطعيا فلا سبيل إلى الاجتهاد فيه، وإنما تأتي ظنية الدليل من جهة ثبوته أو من جهة دلالته أو من جهتهما معا.

فلا يجوز إذن فتح باب الاجتهاد في حكم ثبوت بدلالة القرآن القاطعة مثل فرضية الصيام على الأمة، أو تحريم الخمر، أو لحم الخنزير، أو أكل الربا، أو إيجاب قطع يد السارق، إذا انتفت الشبهات، واستوفت الشروط، ومثل توزيع تركة الأب الميت بين أولاده، للذكر مثل حظ الأنثيين، ونحو ذلك من أحكام القرآن والسنة اليقينية، التي أجمعت عليها الأمة، وأصبحت معلومة من الدين بالضرورة، وصارت هي عماد الوحدة الفكرية والسلوكية للأمة.

ومقتضى هذا ألا ننساق وراء المتلاعبين الذين يريدون تحويل محكمات النصوص إلى متشابهات، وقطعيات الأحكام إلى ظنيات، قابلة للأخذ والرد والإرخاء والشد، فإن الأصل في هذه المحكمات أن ترد إليها المتشابهات، وفي القطعيات أن ترجع إليها المحتملات، فتكون هي الحكم عند التنازع والمقياس عند الاختلاف، فإذا أصبحت هي الأخرى، موضع خلاف ومحل تنازع، لم يعد ثمة مرجع يعول عليه، ولا معيار يحتكم إليه.

ثالثا: لا يجوز أن نجعل الظنيات قطعيات

يجب أن تظل مراتب الأحكام كما جاءتنا، القطعي يجب أن يظل قطعيا والظني يجب أن يستمر ظنيا، فكما لم نجز تحويل القطعي إلى ظني، لا نجيز أيضا تحويل ظني إلى قطعي، وندعي الإجماع فيما ثبت فيه الخلاف، مع أن حجية الإجماع ذاته ليست موضع إجماع!

فلا يجوز أن نشهر هذا السيف ـ سيف الإجماع المزعوم ـ في وجه كل مجتهد في قضية، ملوحين به ومهددين، مع ما ورد عن الإمام أحمد أنه قال: "من ادعى الإجماع فقد كذب، وما يدريه! لعل الناس اختلفوا وهو لا يعلم!".

وإذا كان في مخالفة الإجماع ذاته كلام، فكيف بمخالفة المذاهب الأربعة، التي يشنع بها كثيرون اليوم، كما شنعوا بها على شيخ الإسلام ابن تيمية من قبل؟ مع أن أحدا من علماء المذاهب الأربعة لم يقل: إن اتفاقها حجة شرعية، ولو قالوه لم يعتبر قولهم، لأنهم خالفوا في أئمتهم من ناحية، ولأنهم مقلدون من ناحية أخرى، والمقلد لا يقلد، أما أئمة المذاهب أنفسهم فقد حذروا من تقليدهم، ولم يدعوا لأنفسهم العصمة.

وقد عاب علي بعض الكاتبين المتعجلين يوما ما ذكرته في بعض كتبي من خلاف فقهاء السلف في بعض القضايا المهمة، كالخلاف في نكاح المتعة، أو في وقوع الطلاق البدعي ـ الطلاق في الحيض وفي طهرها فيه ـ واللعب بالنرد من غير قمار ونحوها، يريدون مني أن ألغي هذا الخلاف ولا أعتبره ولا أذكره، وإن لم أرجحه، وهذا ليس من الأمانة العلمية، ولا من المصلحة العملية في شيء.

رابعا: الوصل بين الفقه والحديث

يجب أن نمد جسرا واصلا بين الفقه والحديث، وأن تزول الفجوة القائمة بين المدرستين: المدرسة الفقهية والمدرسة الحديثية.

فالمشاهد أن أغلب المشتغلين بالحديث لا يهتمون كثيرا بالدراسات الفقهية والأصولية، ولا يوجهون همتهم إلى علل الأحكام، وقواعد الشريعة ومقاصدها، وهي التربة اللازمة

لنمو بذرة الاجتهاد، وبلوغها غايتها، وخصوصا ما يتعلق باختلاف الفقهاء وتنوع مشاربهم، وتعدد منازعهم في الاستنباط والاستدلال وأهميتها في تكوين ملكة الاجتهاد، حتى جاء عن أكثر من واحد من علماء السلف: من لم يعرف اختلاف الفقهاء لم يشم رائحة الفقه!

وفي مقابل هؤلاء نجد لدى أغلب المشتغلين بالفقه وأصوله ودراساته ضعفا ظاهرا في الحديث وعلومه ورجاله، حتى أنهم ليستدلون أحيانا بالأحاديث الواهية أو التي لا أصل لها، وقد يردون بعض الأحاديث وهي صحيحة متفق عليها.

والشكوى من الانفصال بين الفقه والحديث شكوى قديمة، والشعور بالحاجة إلى الجمع بينهما له جذور أصيلة قديمة في تراثنا.

قالوا:

كان سفيان الثوري، وابن عيينة وعبدالله بن سنان يقولون: لو كان أحدنا قاضيا لضربنا بالجريد فقيها لا يتعلم الحديث، ومحدثا لا يتعلم الفقه.

خامسا: الحذر من الوقوع تحت ضغط الواقع

ينبغي أن نحذر من الوقوع تحت ضغط الواقع القائم في مجتمعاتنا المعاصرة وهو واقع لم يصنعه الإسلام بعقيدته وشريعته وأخلاقه، ولم يصنعه المسلمون بإرادتهم وعقولهم وأيديهم، إنما هو واقع صنع لهم، وفرض عليهم، في زمن غفلة وضعف وتفكك منهم، وزمن قوة ويقظة وتمكن من عدوهم المستعمر، فلم يملكوا أيامها أن يغيروه أو يتخلصوا منه، ثم ورثه الأبناء من الآباء والأحفاد من الأجداد، وبقي الأمر كما كان.

فليس معنى الاجتهاد أن نحاول تبرير هذا الواقع على ما به، وجر النصوص من تلابيبها لتأيده، وافتعال الفتاوى لإضفاء الشرعية على وجوده، والاعتراف بنسبه مع أنه دعي زنيم.

إن الله جعلنا أمة وسطا لنكون شهداء على الناس، ولم يرض لنا أن نكون ذليلا لغيرنا من الأمم، فلا يسوغ لنا أن نلغي تميزنا ونتبع سنن من قبلنا شبرا بشبر وذراعا بذراع،

وأدهى من ذلك أن نحاول تبرير هذا وتجويزه بأسانيد شرعية، أي أننا نحاول الخروج على الشرع بمستندات من الشرع! وهذا غير مقبول.

سادسا: الترحيب بالجديد النافع

لا ينبغي أن نجعل أكبر همنا مقاومة كل جديد، وإن كان نافعا، ولا مطاردة كل غريب وإن كان صالحا، وإنما يجب أن نفرق بين ما يحسن اقتباسه وما لا يحسن، وما يجب مقاومته وما لا يجب، وأن نميز بين ما يلزم فيه الثبات والتشدد، وما تقبل فيه المرونة والتطور.

ومعنى هذا أن نميز بين الأصول والفروع، بين الكليات والجزئيات، بين الغايات والوسائل، ففي الأولى نكون في صلابة الحديد، وفي الثانية نكون في ليونة الحرير، كما قال إقبال رحمه الله: "مرحبين بكل جديد نافع، محتفظين بكل قديم صالح".

ومن هنا يجوز لنا أن نقتبس من أنظمة الشرق أو الغرب، ما لا يخالف عقيدتنا وشريعتنا، مما يحقق المصلحة لمجتمعاتنا، على أن نصبغه بصبغتنا، ونضفي عليه من روحنا، حتى يغدو جزءا من نظامنا، ويفقد جنسيته الأولى، كما رأينا ذلك فيما اقتبسه المسلمون في العصور الذهبية من الأمم الأخرى.

سابعا: ألا نغفل روح العصر وحاجاته

ألا ننسى أننا في القرن الخامس عشر الهجري، لا في القرن العاشر، ولا ما قبله، وأن لنا حاجاتنا ومشكلاتنا التي لم تعرض لمن قبلنا من سلف الأمة وخلفها، وأننا مطالبون بأن نجتهد لأنفسنا، لا أن يجتهد لنا قوم ماتوا قبلنا بعدة قرون، ولو أنهم عاشوا عصرنا اليوم، وعانوا ما عانينا، لرجعوا عن كثير من أقوالهم، وغيروا كثيرا من اجتهاداتهم، لأنها قيلت لزمانهم، وليس لزماننا.

وقد رأينا أصحاب الأئمة وتلاميذهم يخالفونهم بعد موتهم ـ وهم متبعون لأصولهم ـ لتغير العصر اللاحق عن العصر السابق، رغم قرب المدة، وقصر الزمان.

بل رأينا إماما كالشافعي يغير اجتهاده في عصرين قريبين، قبل أن يستقر في مصر، وبعد أن استقر في مصر، وعرف تاريخ الفقه مذهبه القديم، ومذهبه الجديد، وأصبح معروفا في كتب المذهب: قال الشافعي في القديم وقال الشافعي في الجديد.

فكيف بعصرنا، وقد تغير فيه كل شيء، بعد عصر الانقلاب الصناعي، ثم عصر التقدم التكنولوجي، عصر غزو الكواكب و"الكمبيوتر" وثورة البيولوجيا التي تكاد تغير مستقبل الإنسان؟!!

فعلينا ونحن نجتهد أن نعترف بما طرأ على حياتنا من تغيرات في الأفكار والأعراف والعلاقات والسلوك، وأن نقدر ظروف العصر وضروراته، وما عمت به البلوى، وأن نطبق على الواقع ما قرره علماؤنا من تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان والعرف والحال.

ورحم الله ابن أبي زيد القرواني صاحب "الرسالة" المشهورة في الفقه المالكي، حيث كان يسكن في أطراف المدينة، فاتخذ كلبا للحراسة فقيل له: كيف تفعل ذلك ومالك يكرهه؟ فقال: لو كان مالك في زماننا لاتخذ أسدا ضاريا!

ثامنا: الانتقال إلى الاجتهاد الجماعي

ينبغي في القضايا الجديدة أن ننتقل من الاجتهاد الفردي إلى الاجتهاد الجماعي، الذي يتشاور فيه أهل العلم في القضايا المطروحة، وخصوصا فيما يكون له طابع العموم، ويهم جمهور الناس.

فرأى الجماعة أقرب إلى الصواب من رأي الفرد، مهما علا كعبه في العلم، فقد يلمح شخص جانبا في الموضوع لا ينتبه له آخر، وقد يحفظ شخص ما يغيب عن غيره، وقد تبرز المناقشة نقاطا كانت خافية، أو تجلي أمورا كانت غامضة، أو تذكر بأشياء كانت منسية. وهذه من بركات الشورى، ومن ثمار العمل الجماعي دائما: عمل الفريق، أو عمل المؤسسة، بدل عمل الأفراد.

وقد روى الطبراني في الأوسط عن علي بن أبي طالب قال: قلت: "يا رسول الله إن عرض لي أمر لم ينزل فيه قضاء في أمره، ولا سنة، كيف تأمرني؟ قال: تجعلونه شورى بين أهل الفقه والعابدين من المؤمنين، ولا تقض فيه برأيك خاصة". وهذا هو الاجتهاد الجماعي.

وكانت هذه هي طريقة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، كما روى ذلك الدارمي والبيهقي عن ميمون بن مهران فكان أبو بكر إذا لم يجد في القضية كتابا ولا سنة، دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به.

وكان عمر إذا لم يجد في القضية كتابا ولا سنة، ولا قضاء من أبي بكر، دعا رؤوس المسلمين وعلمائهم فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به.

وروى الدارمي عن المسيب بن رافع قال: "كانوا إذا نزلت بهم قضية ليس فيها من رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر، اجتمعوا لها وأجمعوا، فالحق فيما رأوا".

وكثير من الإجماعات المحكية في الفقه مصدرها هذا الاجتهاد الجماعي الشورى في عهد الشيخين رضي الله عنهما.

وهذا الاجتهاد الجماعي المنشود يتمثل في صورة مجمع علمي إسلامي عالمي يضم الكفايات العليا من فقهاء المسلمين في العالم، دون نظر إلى إقليمية أو مذهبية، أو جنسية، فإنما يرشح الشخص لعضوية هذا المجمع فقهه وروعه، لا ولاءه لهذه الحكومة أو ذاك النظام، أو قرابته أو قربه من الحاكم أو الزعيم.

يجب أن يتوافر لهذا المجمع كل أسباب الحرية، حتى يبدي رأيه بصراحة، ويصدر قراره بشجاعة، بلا ضغط ولا إرهاب من الحكومات أو من قوى الضغط في المجتمع. يجب أن يتحرر من الضغوط السياسية والاجتماعية معا.

والحق أنه لا حرية لمجمع تعين أعضاءه حكومة إقليمية، على أرضها يقوم المجمع، ومن مالها ينفق عليه، أو على الأقل لا ضمان لهذه الحرية.

فالحكومة عادة لا تختار إلا من يواليها، ولا تنفق على مؤسسة لا تدور في فلكها.

ولهذا يكون من الخير أن يجتمع علماء المسلمين، أو صفوتهم من كل أقطار العالم في صورة مؤتمر كبير، يحدد زمانه ومكانه، ليختاروا هم من بينهم من يرونه أحسن فقها، وأقوم خلقا، ليتكون منهم المجمع العلمي الذي ننشده.

وإذا اتفق علماء هذا المجمع على رأي في مسألة من المسائل الاجتهادية اعتبر هذا "إجماعا" من مجتهدي العصر، له حجيته وإلزامه في الفتوى والتشريع.

وإذا اختلفوا كان رأي الأكثرية هو الأرجح، ما لم يوجد مرجح آخر له اعتبار شرعا.

على أن هذا الاجتهاد الجماعي لا يقضي على اجتهاد الأفراد ولا يغني عنه. ذلك أن الذي ينير الطريق للاجتهاد الجماعي هو البحوث الأصيلة المخدومة التي يقدمها أفراد المجتهدين، لتناقش مناقشة جماعية ويصدر فيها بعد البحث والحوار قرار المجمع المذكور بالإجماع أو الأغلبية.

وإذا لم يوجد هذا النوع من البحوث الاجتهادية الفردية، ف الجماعي هو البحوث الأصيلة المخدومة التي يقدمها أفراد المجتهدين، لتناقش مناقشة جماعية ويصدر فيها بعد البحث والحوار قرار المجمع المذكور بالإجماع أو الأغلبية.

وإذا لم يوجد هذا النوع من البحوث الاجتهادية الفردية، فإن القرارات الجماعية كثيرا ما توجد فيها ثغرات تجعلها عرضة للنقد والتشكيك.

وسيظل حق الأفراد في الاجتهاد قائما على كل حال، بل إن عملية الاجتهاد في ذاتها عملة فردية في الأساس، وإنما الاجتهاد الجماعي هو التشاور فيما وصل إليه أفراد المجتهدين، كما رأينا.

تاسعا: لنفسح صدورنا لخطأ المجتهد

ولابد لنا ـ لكي ينجح الاجتهاد ـ أن نتوقع الخطأ من المجتهد، إذ لا عصمة لغير نبي، وأن نفسح له صدورنا، وألا نشدد النكير على من أخطأ في اجتهاده، ونتهمه بالزيغ والمروق وما إلى ذلك من النعوت، فإن شيوع هذا الأسلوب يقتل روح الاجتهاد، ويخيف كل ذي اجتهاد حر من إعلان رأيه، خشية أن تصب عليه سياط التشنيع، وتصوب إلى صدره سهام الاتهام، وبذلك تختنق الآراء الاجتهادية الحرة في صدور أصحابها، ويسود جو الخوف من التجديد، والرهبة من مخالفة المألوف، وفي هذا خسارة كبيرة على الفقه وعلى الفكر، وعلى الأمة جميعا.

لابد أن تتسع صدورنا لأخطاء المجتهدين، كما اتسعت صدور الأولين، فالمجتهد بشر يفكر ويستنبط ويخطئ ويصيب، ولن يكون مجتهدو اليوم أفضل من مجتهدي الأمس، وقد وسع بعضهم بعضا فيما رأوا أنه أخطأ فيه. وهكذا ينبغي أن يكون موقفنا من المجتهد إذا افترضنا أنه أخطأ، وتبين لنا خطؤه بيقين. وذلك منوط بشرطين:

أ. أن يملك أدوات الاجتهاد ـ وهي معروفة مذكورة في أصول الفقه ـ فليس كل من اشتغل بالفقه أو ألف فيه أو حفظ مجموعة من الأحاديث يعد مجتهدا.

ب. أن يكون عدلا مرضي السيرة. وهو ما يطلب في قبول الشاهد في معاملات الناس، فكيف بقبول من يفتى باجتهاده في شريعة الله؟

فهذا إن أخطأ فهو معذور، بل مأجور أجرا واحدا على اجتهاده وتحريه، ومن يدري لعل الرأي الذي يظنه الأكثرون اليوم خطأ هو الصواب بعينه كما يدل على ذلك تاريخ الاجتهاد وتغير الفتوى.

أما أدعياء الاجتهاد، الذين لا يملكون إلا الجراءة على النصوص والاستهانة بالأصول، وإتيان البيوت من غير أبوابها، فهؤلاء يجب أن يرفضوا، حفاظا على قداسة الدين، وحرمة الشريعة، أن تتخذ سلما للشهرة، أو مطية للوصول إلى دنيا ظاهرة، أو إشباع شهوة خفية، أو أداة لتأييد سلطان جائر، أو لتبرير سلوك منحرف، أو فكر مستورد.

تلك هي المعالم والضوابط الضرورية في نظرنا، التي ينبغي أن يراعيها الاجتهاد في عصرنا الحافل بشتى التيارات والمؤثرات سواء كان اجتهاد ترجيح وانتقاء، أم اجتهاد إبداع وإنشاء.

وفي ضوء هذه المعالم، وفي إطار تلك الضوابط تستطيع مسيرة الاجتهاد المعاصر ـ وهو فريضة وضرورة ـ أن تمضي إلى الأمام قدما مسددة الخطا، موثقة العرا، مأمونة العثرات، مرجوة الثمرات، دون أغلال تعوقها عن الحركة، ولا ضغوط أو جواذب تميل بها إلى اليمين أو تنحرف بها إلى اليسار فقد اتضحت الغاية، واستبان النهج (ومن يعتصم بالله فقد هدي إلى صراط مستقيم) [سورة آل عمران:١٠١].

رأي في الاجتهاد المعاصر و مدى جديته وجدواه

مقدمة

رأينا من المنتسبين إلى العلم الديني من يظن أننا لسنا في حاجة إلى اجتهاد معاصر، اكتفاء بالفقه القديم الذي يرى أن في أحشائه الحل لكل مشكل جديد.

وقد بينا خطأ هذا الفريق من الناس في الصحائف السابقة، وبينا مدى الحاجة إلى الاجتهاد في هذا العصر.

ويهمنا الآن أن نعرض لرأي مشابه، يرى صاحبه أن لا حاجة بنا اليوم إلى اجتهاد لحل مشكلات العصر في ضوء الفقه الإسلامي، ولكن له منطلقا آخر غير منطلق المقلدين الجامدين.

إن صاحب هذا الرأي رجل عزيز على أنفسنا، حبيب إلى قلوبنا، لأنه قدم الكثير للفكر الإسلامي، ثم قدم حياته ودمه فداء لدعوة الإسلام، وكلمة الإيمان، ذلكم هو الشهيد سيد قطب عليه رحمة الله ورضوانه.

إن فكرته المحورية أنه يرى المجتمع الذي نعيش فيه مجتمع جاهلي، يرفض حاكمية الله تعالى، ولا يعترف بمنهجه ضابطا للحياة. ومقتضى هذا أنه ليس بمجتمع مسلم. ومن ثم كان التفكير في استفراغ الوسع، وبذل الجهد وعصر الذهن، بحثا عن حلول لمشكلاته القائمة والمتجددة، في ضوء الأدلة الشرعية، ووفق المعايير الأصولية والفقهية ـ عبثا أو هزلا ـ .

فالواجب أن يسلم هذا المجتمع أولا ويفهم معنى "لا إله إلا الله" التي ينطقها أفراده، وتدوي بها مآذنه، فإذا دخل في الإسلام أمكنه أن يجتهد لحل مشكلاته في رحابه.

ولهذا يرى أن الدعوة إلى الإسلام لا يجوز أن تكون بتقديم أسس النظام الإسلامي ـ فضلا عن تفصيلاته ـ للناس. وتقديم حلوله لمشكلاتهم من خلال اجتهاد معاصر سوى، كليا كان أو جزئيا، فرديا أو جماعيا.

وقد عرض الشهيد رحمه الله هذا الرأي في كتابيه: "معالم في الطريق" و"الإسلام ومشكلات الحضارة".

وفي الكتابين رفض رحمه الله في إصرار وصلابة أي عرض لأسس النظام الإسلامي أو تقديمه في صورة نظريات وتشريعات، أو خدمة فقهه وتطويره بما يفي بحاجات هذا العصر، ويقدم حلولا اجتهادية لمشكلاته، بالأسلوب الملائم لهذا الزمن.

فهو يرى أن هذه مناورة خبيثة من الجاهلية، يجب على دعاة الإسلام ألا يستجيبوا لها، وأن يكشفوها، ويستعلوا عليها، "وأن يرفضوا السخرية الهازلة فيما يسمى (تطوير الفقه الإسلامي) في مجتمع لا يعلن خضوعه لشريعة الله، ورفضه لكل شريعة سواها.. من واجبهم أن يرفضوا هذه التلهية عن العمل الجاد، التلهية باستنبات البذور في الهواء!".

وهو يهاجم من سماهم "المخلصين المتعجلين" من أصحاب الدعوة الإسلامية الذين يخيل إليهم: أن عرض أسس النظام الإسلامي ـ بل التشريعات الإسلامية كذلك ـ على الناس، مما ييسر لهم طريق الدعوة، ويحبب الناس في هذا الدين، وهو ـ في رأيه ـ وهم تنشئه العجلة، وعدم التدبر لطبيعة هذا الدين، وطبيعة منهجه الرباني، وهو منهج عملي حركي جاد، جاء ليحكم الحياة في واقعها، ويواجه هذا الواقع ليقضي فيه بأمره: يقره أو يعدله، أو يغيره من أساسه.. ومن ثم فهو لا يشرع إلا لحالات واقعة فعلا، في مجتمع يعترف ابتداء بحاكمية الله وحده، فهو "منهج" يتعامل مع "الواقع"، وليس "نظرية" تتعامل مع "الفروض".

وهو يصف هؤلاء المخلصين أيضا بـ "الهزيمة الداخلية" في أرواحهم تجاه الأنظمة البشرية الصغيرة، حين يريدون من الإسلام أن يصوغ نظريات، وأن يصوغ قوالب نظام، وأن يصوغ تشريعات للحياة، بينما ليس على وجه الأرض مجتمع قد قرر فعلا تحكيم شريعة الله وحدها.

وهو يرى أن على دعاة الإسلام أن يدعوا الناس إلى اعتناق العقيدة، حتى لو كانوا يدعون أنفسهم مسلمين، يجب أن يعلموهم أن الإسلام هو ـ أولا ـ إقرار عقيدة "لا إله إلا الله" بمدلولها الحقيقي، وهو: رد الحاكمية لله في أمرهم كله.. ولتكن هذه القضية هي أساس دعوة الناس إلى الإسلام.

وهكذا صيغ الإسلام في نشأته الأولى.. فقد ظل ثلاثة عشر عاما في مكة ينشئ العقيدة في الأنفس، والأخلاق المنبثقة عن هذه العقيدة، ولم ينزل الله لهم في هذه الفترة تنظيمات ولا تشريعات، فلما أن صارت لهم دولة في المدينة ذات سلطان، تنزلت عليهم الشرائع، وتقرر لهم النظام الذي يواجه حاجات المجتمع المسلم الواقعية.

ولم يشأ الله أن ينزل عليهم النظام والشرائع في مكة ليختزنوها جاهزة حتى تطبق مجرد قيام الدولة في المدينة.

هذا ملخص ما قاله الأستاذ ـ رحمه الله ـ في "المعالم".

أما في كتاب "الإسلام ومشكلات الحضارة" فقد تناول الموضوع بسعة تفصيل استغرق صفحات عدة، ننقل هنا منه ما يشرح الفكرة، ويوضح معالمها.

يقول:

"إن محاولة وضع أحكام تشريعية فقهية إسلامية لمواجهة أقضية المجتمع الذي تعيش فيه البشرية، والذي ليس إسلاميا، لأنه لا يعترف بأن الإسلام منهجه، ولا يسلم للإسلام أن يكون شريعته.

إن محاولة وضع أحكام تشريعية لأقضية مثل هذا المجتمع، ليست من الجد في شيء. وليست من روح الإسلام الجادة في شيء. وليست من منهج الإسلام الواقعي في شيء.

إن الفقه الإسلامي لا يستطيع أن ينمو ويتطور ويواجه مشكلات الحياة إلا في مجتمع إسلامي! مجتمع إسلامي واقعي، موجود فعلا، يواجه مشكلات الحياة التي أمامه ويتعامل معها، وهو مستسلم ابتداء للإسلام!

إنه عبث مضحك أن نحاول مثلا إيجاد أحكام فقهية إسلامية للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية في أمريكا أو روسيا، كلتاهما لا تعترف ابتداء بحاكمية الإسلام!

وكذلك الحال بالنسبة لأي بلد لا يعترف بحاكمية الإسلام!

وكل فقه يراد تنميته وتطويره في وضع لا يعترف ابتداء بحاكمية الإسلام هو عملية استنبات للبذور في الهواء.. هو عبث لا يليق بجدية الإسلام!

إن مشكلات "المجتمع الإسلامي" في مواجهة الحضارة القائمة، ليست هي مشكلات أي مجتمع آخر، إنها ليست مشكلات جاهزة حتى نهيئ لها حلولا جاهزة.. إنها مشكلات ستنشأ بشكل خاص، وبحجم خاص، وفق ظروف في عالم الغيب، ووفق

ملابسات لا يمكن التكهن بها الآن.. فمن العبث الجري وراء افتراضات لم تقع بعد، على طريقة "الأرأيتيين" التي يمجها الجادون من مشرعي وفقهاء الإسلام.

كما أن مشكلات المجتمع الحاضر في مواجهة الحضارة القائمة ليست مشكلات "مجتمع إسلامي" فهذا المجتمع الإسلامي لم يوجد بعد ـ منذ أن اتخذت شرائع غير شريعة الإسلام لتصريف الحياة ـ لم يوجد، حتى تكون هذه مشكلاته، والإسلام ليس مطلوبا منه ـ ولا مقبولا منه كذلك ـ أن يوجد حلولا فقهية لمجتمع غير إسلامي.. مجتمع أنشأ مشكلاته هذه بسبب أنه لم يعرف الإسلام، أو بسبب أنه هجر الإسلام، إن كان قد عرفه من قبل..

ففيم الجهد؟ وفي العناء؟

إنه ليس الذي ينقص البشرية لقيام مجتمع إسلامي هو وجود فقه إسلامي "متطور"! إنما الذي ينقصها ابتداء هو اتخاذ الإسلام منهجا وشريعته شريعة. إن الفقه الإسلامي لكي يتطور، ينبغي أن يجد التربة التي يتطور فيها، والتربة التي يتطور فيها الفقه الإسلامي هي "مجتمع إسلامي" يعيش في العصر الحاضر، بدرجته الحضارية، ويواجه مشكلات قائمة بالفعل، بتكوينه الذاتي، ومواجهة المجتمع الإسلامي لهذه المشكلات، لن تكون كمواجهة أي مجتمع آخر لها بطبيعة الحال.

ولكن هذه البديهية ـ فيما يبدو ـ لا تبدو واضحة للكثيرين من المخلصين الغيورين على الإسلام "العقلاء"!

ومن أجل ذلك نكرر ونعيد ونزيد في الإيضاح..

إن كل ما يمكن قوله إجمالا عن المجتمع الإسلامي.. أنه ليس صورة تاريخية محددة الحجم والشكل والوضع.. وأننا في العصر الحديث لا نستهدف إقامة مجتمع من هذا الطراز، من حيث الحجم والشكل والوضع، إنما تستهدف إقامة مجتمع مكافئ من النواحي الحضارية المادية ـ على الأقل ـ للمجتمع الحاضر. وفي الوقت ذاته له روح ووجهة وحقيقة المجتمع الإسلامي الأول، الذي أنشأه المنهج الرباني. باعتباره قمة سامقة في روحه ووجهته وحقيقته الإيمانية وتصوره للحياة، ولغاية الوجود الإنساني، ولمركز الإنسان في هذا الكون، ولخصائصه وحقوقه وواجباته. وقمة سامقة في تناسقه وتماسكه.. أما الشكل والصورة والأوضاع فتتحدد وتتجدد بتطور الزمن، وبروز الحاجات، واختلاف أوجه النشاط الواقعي.. إلى آخر الملابسات.. الملابسات المتغيرة المتحركة..

ولكن التي ينبغي أن يكون تحركها ـ في المجتمع الإسلامي ـ داخل إطار المنهج الإسلامي، وحول محوره الثابت، وعلى أساس الإقرار بألوهية الله وحده، وإفراد الله سبحانه بخصائص الألوهية دون شريك. وأولى هذه الخصائص هي حق الحاكمية والتشريع للعباد، وتطويعهم لهذا التشريع.

ومن ثم فإنه ليس "الفقه" الإسلامي هو الذي نتقيد به في إنشاء هذا المجتمع ـ وإن كنا نستأنس به ـ إنما هو "الشريعة" الإسلامية والمنهج الإسلامي، والتصور الإسلامي العام.

وهذا يتطلب ابتداء، أن ترتضي جماعة من البشر اتخاذ الإسلام منهج حياة، وتحكيمه في كل شأن من شؤون هذه الحياة ـ أي إفراد الله، سبحانه، بالألوهية والربوبية، في صورة إفراده سبحانه، بالحاكمية التشريعية ـ ولحظتئذ ـ لا قبلها ـ يوجد "المجتمع الإسلامي".. ويبدأ في مواجهة الحياة القائمة، بينما هو يكيف نفسه، وأوضاعه وحاجاته الحقيقية، ووسائل إشباع هذه الحاجات، متأثرا بعقيدته، وما تنشئه من تصورات خاصة، ومتأثرا بأهدافه، وما تعنيه من وسائل خاصة، ومتأثرا بطريقته المنهجية الخاصة في مواجهة الواقع، والاعتراف بما هو فطري من هذا الواقع، وما هو ضروري لنمو الحياة السليمة، مع رفض ما ليس فطريا ولا ضروريا للنمو، وما هو ضار ومعطل وساحق لهذا النمو، من ذلك الواقع.. وفي خلال هذه المواجهة ـ بكل هذه الملابسات ـ ينشئ أحكامه الفقهية الخاصة، أولا بأول، في مواجهة وضعه الخاص..

وهنا.. قد يخدم هذا المجتمع الناشئ ما حسبناه وما نزال نحسبه سوء حظ في انقطاع نمو الفقه الإسلامي!

قد تكون هذه خدمة يسرها الله لحكمة.

ذلك أن المجتمع الوليد سيتجه حينئذ مباشرة إلى شريعة الله الأصلية. لا إلى آراء الرجال في الفقه، لأنه لن يجد في آراء الرجال ـ وهي مفصلة لعصور خاصة ولظروف خاصة ـ ما يساوي قده، إلا بعمليات ترقيع وتعديل.

وعندئذ يعمد إلى القماش الأصلي الطويل العريض.. "الشريعة" .. ليفصل منه ثوبا جديدا كاملا، بدلا من الترقيع والتعديل!

إن هذه ليست دعوة لإهمال الفقه الإسلامي، وإهدار الجهود الضخمة العظيمة التي بذلها الأئمة الكبار، والتي تحوي من أصول الصناعة التشريعية، ومن نتاج الأحكام الأصلية، ما يفوق ـ في نواح كثيرة ـ كل ما أنتجه المشرعون في أنحاء العالم.

ولكنها فقط بيان للمنهج الذي قد يأخذ به المجتمع الإسلامي الذي ينشأ ـ عندما ينشأ ـ وبيان لطبيعة المنهج الإسلامي في إنشاء الأحكام الفقهية، إنشائها في مواجهة الواقع الفعلي للمجتمع الإسلامي، المجتمع الذي يعترف ابتداء بحاكمية الإسلام.

إن تلك الثروة الضخمة من الفقه الإسلامي، قد ولدت ونشأت، يوما بعد يوم، في مجتمع إسلامي يواجه الحياة بعقيدته الإسلامية ومنهجه الإسلامي، ويعترف ابتداء بحاكمية الإسلام له، ولا يعترف بحاكمية منهج آخر غير الإسلام، مهما يكن في سلوكه أحيانا من مجافاة جزئية للإسلام. ولكن الخطأ في السلوك والانحراف في التطبيق شيء، وعدم الاعتراف ابتداء بحاكمية المنهج الإسلامي كله شيء آخر.. الأول يقع في المجتمع الإسلامي ويظل مع ذلك في مجتمع غير إسلامي، مجتمع لا يصلح بيئة لنمو الفقه الإسلامي وتطوره، لأنه مجتمع جاهلي لا علاقة له بالإسلام، مهما ادعى لنفسه صفة الإسلام!

وشيء آخر..

إن الفقه الإسلامي ليس منفصلا عن الشريعة الإسلامية. والشريعة الإسلامية ليست منفصلة عن العقيدة الإسلامية. والفقه والشريعة والعقيدة ونظام الحياة كل لا يتجزأ في التصور الإسلامي.. ومحال أن يكون هناك إسلام ولا مسلمون ولا مجتمع مسلم، إذا تمزق هذا الكل الموحد مزقا وأجزاء!

وفي أي نظام اجتماعي آخر ـ غير النظام الإسلامي ـ تكفي المعرفة بأصول التشريع وطرق الصناعة الفقهية ليصبح للرجل القدرة على وضع الأحكام القانونية.

أما في النظام الإسلامي فإن مجرد المعرفة بأصول الصناعة لا يكفي. فلابد من أمرين:

١. مزاولة العقيدة والمنهج في الحياة العامة للأمة.

٢. مزاولة العقيدة والمنهج كذلك في الحياة الخاصة للمشرع!

وهذا ما يجب أن نعرفه، ونحذر من مخالفته ونحن نحاول ـ الآن ـ تنمية الفقه الإسلامي وتطويره. هذه المحاولات التي تبذلها جمهرة مخلصة من رجال الفقه والشريعة في شتى أنحاء الوطن الإسلامي ممن يريدون أو يشيرون بتنمية الفقه الإسلامي وتطويره، لمواجهة الأوضاع والأنظمة والمؤسسات والحاجات القائمة في المجتمعات الحاضرة.

إنهم ـ مع احترامي لهم، والتجاوب مع شعورهم المخلص ورغبتهم المشكورة، وتقديري للجهد الناصب الذي يبذلونه ـ يحاولون استنبات البذور في الهواء.. وإلا فأين هو "المجتمع الإسلامي"، الذي يستنبطون له أحكاما فقهية إسلامية يواجه بها مشكلاته؟

المجتمع الإسلامي هو الذي يتخذ المنهج الإسلامي كله منهجا لحياته كلها. ويحكم الإسلام كله في حياته كلها، ويتطلب عنده حلولا لمشكلاته، مستسلما ابتداء لأحكام الإسلام، ليست له خيرة بعد قضاء الله.

فأين هو هذا المجتمع اليوم؟ أين هو في أي زاوية من زوايا الأرض؟

إن كل حكم فقهي يوضع الآن لمواجهة مشكلة قائمة في المجتمعات التي ليست إسلامية، لن يكون هو الذي يصلح ويواجه الواقع في المجتمع الإسلامي، لأن هذه المشكلة ذاتها قد لا تقوم أصلا في المجتمع الإسلامي حين يقوم. وإذا قامت فلن تكون هي بحجمها وشكلها، ولن تكون طريقة المجتمع في مواجهتها ـ وهو إسلامي ـ هي طريقته في مواجهتها وهو غير إسلامي، ولأن عوامل شتى، وملابسات شتى، تجعل طبيعة المجتمع الإسلامي وطريقته في مواجهة الحياة والمشكلات غير طبيعة وطريقة المجتمعات غير الإسلامية.

هذه بديهية.. فيما أظن..

إن أبا بكر وعمر وعليا، وابن عمر وابن عباس، ومالكا وأبا حنيفة وأحمد بن حنبل والشافعي.. وأبا يوسف ومحمدا والقرافي والشاطبي.. وابن تيمية وابن قيم الجوزية والعز بن عبد السلام وأمثالهم "عليهم رضوان الله" كانوا ـ وهم يستنبطون الأحكام:

أولا: يعيشون في مجتمع إسلامي يحكم الإسلام وحده في شؤونه، ويتخذ الإسلام وحده منهجا لحياته ـ حتى مع بعض المخالفة الجزئية في بعض العصور ـ ويواجهون الحياة بهذا المنهج وبآثاره في نفوسهم.

ثانيا: يزاولون العقيدة الإسلامية والمنهج الإسلامي في حياتهم الخاصة، وفي إطار المجتمع الإسلامي الذي يعيشون فيه، ويتذوقون المشكلات ويبحثون عن حلولها بالحس الإسلامي..

ومن ثم كانوا مستوفين للشرطين الأساسيين لنشأة فقه إسلامي، وتطوره ليواجه الأحوال المتطورة، فوق استيفائهم طبعا لشروط الاجتهاد، والتي لا مجال هنا ولا داعي لبيانها لأنها بديهية!

فأما الآن.. فماذا؟؟

إنه لابد أن نحسب حساب عوامل كثيرة، تبعد نمو الفقه الإسلامي وتطوره الآن عن منهجه الأصيل.

لابد أن نحسب بعد الواقع العملي، والواقع النفسي والعقلي، والواقع الشعوري والاعتقادي، عن جو الإسلام والحياة الإسلامية.

ولابد أن نتذكر أن المشكلات التي تواجهها مجتمعاتنا ليست مشكلات مجتمع إسلامي، حتى نستنبط لها أحكاما فقهية إسلامية!

ولابد أن نحسب حساب الهزيمة العقلية والروحية أمام الحضارة الغربية، وأمام الأوضاع الواقعية.. والإسلام يواجه "الواقع" دائما. ولكن لا ليخضع له، بل ليخضعه لتصوراته هو، ومنهجه هو، وأحكامه هو، وليستبقي منه ما هو فطري وضروري من النمو الطبيعي، وليجتث منه ما هو طفيلي وما هو فضولي، وما هو مفسد.. ولو كان حجمه ما كان.. هكذا فعل يوم واجه جاهلية البشرية، وهكذا يفعل حين يواجه الجاهلية في أي زمان.

إن أولى بوادر الهزيمة هي اعتبار "الواقع" أيا كان حجمه هو الأصل الذي على شريعة الله أن تلاحقه! بينما الإسلام يعتبر أن منهج الله وشريعته هي الأصل الذي ينبغي أن يفيء الناس إليه، وأن يتعدل الواقع ليوافقه، وقد واجه الإسلام المجتمع الجاهلي ـ العالمي ـ يوم جاء، فعدله وفق منهجه الخاص، ثم دفع به إلى الأمام.

وموقف الإسلام لا يتغير اليوم حين يواجه المجتمع الجاهلي ـ العالمي ـ الحديث. إنه يعدله وفق منهجه، ثم يدفع به إلى الأمام.

وفرق بين الاعتبارين بعيد. فرق بين اعتبار "الواقع" الجاهلي هو الأصل، وبي اعتبار المنهج الرباني هو الأصل.

إنني أنكر وأستنكر استفتاء الإسلام اليوم في أية مشكلة من مشكلات هذه المجتمعات، احتراما للإسلام وجديته، وإلا فأي هزء واستخفاف أشد من أن تجئ لقاض تطلب حكمه، وأنت تخرج له لسانك، وتعلنه ابتداء أنك لا تعترف به قاضيا، ولا تعترف له بسلطان، وأنك لن تتقيد بحكمه إلا إذا وافق هواك! وإلا إذا أقرك على ما تهواه!

إن الإسلام لا علاقة له بما يجري في الأرض كلها اليوم، لأن أحد لا يحكم الإسلام في حياته، ولا يتخذ المنهج الإسلامي منهجا لمجتمعه، ولأن أحد لا يحكم بشريعة الله وحدها، ولا يفرد الله سبحانه بالألوهية وخصائصها، ولا يجعل الكلمة الأولى والأخيرة في شؤون الحياة كلها لله ولشريعة الله.

والذين يستفتون ـ بحسن نية أو بسوء نية ـ هازلون! والذين يردون على هذه الاستفتاءات ـ بحسن نية أو بسوء نية ـ والذين يتحدثون عن مكان أي وضع من أوضاع البشرية الحاضرة من الإسلام ونظامه، أشد هزلا، وإن كنت أعلم عن الكثيرين منهم أنهم لا يعنون الهزل ولا يستسيغونه ـ لو فطنوا إليه في شأن الإسلام! إنما يستفتي الإسلام في الأمر حين يكون الإسلام وحده في منهج الحياة. ذلك عند قيام المجتمع الإسلامي. المجتمع الذي يتخذ الإسلام شريعته ولا تكون له شريعة سواه ـ عندما يأذن الله ويشاء.

ملاحظات وتعقيبات

هذا ما انتهى إليه اجتهاد الشهيد سيد قطب رحمه الله في هذه القضية.

ويبدو لي في هذا التفكير أو هذا الاجتهاد المخلص بعض الملاحظات التي تخالف وجهة النظر هذه.

ليس مجتمعنا كالمجتمع الجاهلي في مكة

أولى هذه الملاحظات وأهمها:

أن المجتمع الذي نعيش فيه الآن ليس شبيها بمجتمع مكة الذي واجهه النبي صلى الله عليه وسلم حين نشأة الدعوة الإسلامية الأولى.

ذلك كان مجتمعا جاهليا صرفا، أعني مجتمعا وثنيا كافرا، لا يؤمن بـ "لا إله إلا الله" ولا بأن "محمدا رسول الله" يقول عن القرآن: سحر وافتراء وأساطير الأولين.

أما مجتمعنا القائم في بلاد المسلمين، فهو مجتمع خليط من الإسلام والجاهلية، فيه عناصر إسلامية أصيلة، وعناصر جاهلية دخيلة.

فيه أناس مرتدون صراحة من دعاة الشيوعية والعلمانية اللادينية، وهم فئة قليلة من الحكام ورجال الأحزاب العقائدية ونحوهم، فلهم حكم المرتدين.

وفيه منافقون يتظاهرون أمام الشعب بالإسلام، وباطنهم خراب من الإيمان، فلهم حكم المنافقين.

وفيه ـ عدا هؤلاء وأولئك ـ جماهير غفيرة ـ تكون أكثرية الأمة الساحقة، ملتزمة بالإسلام، وجل أفرادها متدينون تدينا فرديا، يؤدون الشعائر المفروضة، وقد يقصرون في بعضها، وقد يرتكب بعضهم المعاصي، ولكنهم في الجملة ـ يخافون الله تعالى، ويحبون التوبة، ويتأثرون بالموعظة، ويحترمون القرآن ويحبون الرسول، إلى غير ذلك، مما يدل على صحة أصول العقيدة لديهم.

ولهذا يكون من الإسراف والمجازفة الحكم على هؤلاء جميعا بأنهم جاهليون كأهل مكة الذين واجههم النبي صلى الله عليه وسلم في فجر دعوة الإسلام، وأن واجبنا ألا نعرض عليهم إلا العقيدة، والعقيدة وحدها، حتى يشهدوا أن "لا إله إلا الله" بمدلولها الحقيقي، وألا نستجيب لاستفتاءاتهم في شأن من شئون المجتمع الإسلامي.

فالواقع كما قلنا أن هؤلاء غير مجتمع مكة المشرك، فكثير منهم يصلون ويصومون، ويزكون ويحجون، وكثير ممن قصر في هذه الفرائض لا ينكرها، ولا يستخف لها، وهي أركان الإسلام ومبانيه.

فهل كان مجتمع مكة يلتزم شيئا من هذه الأركان؟!

ثم هم يتزوجون ويطلقون، ويرثون ويورثون، ويوصون، على مقتضى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

ولازال في بعض البلاد من يقيمون الحدود الشرعية من الجلد والقطع والقتل ونحوها، ولازالت القاعدة العريضة في البلاد الأخرى تطالب الحكومات بإقامتها وتطبيق شرع الله تعالى.

فهل يا ترى إذا استفتى هؤلاء في شأن من شئون الإسلام التي يمارسونها بالفعل ألا نفتيهم ونبين لهم؟

إنهم يسألون في كل صغيرة وكبيرة تتعلق بشئون العبادات، وما يسمى بـ "الأحوال الشخصية" ومن واجبنا أن نبين لهم ولا نكتم عنهم علما نافعا فيلجمنا الله بلجام من نار يوم القيامة.

وهم يسألون أيضا عما يعرض لهم في حياتهم الشخصية والاجتماعية، فهم مسوقون إلى أن يتعاملوا مع البنوك، وأن يؤمنوا على المتاجر والمعامل والممتلكات، ويسألون عن حكم الشرع في ذلك كله.

هل نصم آذاننا عن هؤلاء المسلمين، حتى لو سألونا عن الصلاة والزكاة والصيام؟

أم نجيبهم عن أحكام العبادات وما يتعلق بها، ولا نجيبهم عن أحكام المعاملات؟

مع أن الشهيد سيد قطب رحمه الله في بعض ما كتبه في "الظلال" وفي "خصائص التصور" لا يقر هذه التفرقة بين ما سمي "العبادات" وما سمي "المعاملات" ويرى أن القرآن يسوق الجميع في نسق واحد، ولا يفرق بين هذه وتلك.

المتأثرون بالغزو الفكري جهال لا كفار

على أن من المسلمين من أفسد الجهل والغزو الثقافي فكره، فأصبح يعتقد أن الإسلام ـ كبعض الديانات الأخرى ـ عقيدة وعبادة وخلق، ولا شأن له بالدولة ولا بنظام الحياة.

وبعضهم يحسب أن ما جاء به الإسلام في النظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي أشياء قليلة لا تبلغ أن تكون نظاما يوجه الحياة.

وبعضهم يظن أن ما جاء به الإسلام في هذه النواحي وما أشبهها لا يصلح لعصرنا اليوم.

وبعضهم يقول: لا يمكن تطبيقه في هذا العصر.

ومعظم هؤلاء في نظري جهال، يجب أن يتعلموا، لا مرتدون يجب أن يقتلوا!

معظم هؤلاء لم ينكر حق الله في أن يشرع لعباده ما يشاء ويلزمهم بما يريد، ولكنهم يظنون أنه منحهم حرية الاختيار فيما يحكمون به أنفسهم في بعض شئون الحياة.

وهذا إنما جاء من الجهل بحقيقة دينهم وشموله.

وبعضهم قامت في ذهنه شبهات بلبلت فكره، ولم يكن عنده حصانة ثقافية ترد عنه أثر هذه الشبهات.

وواجب دعاة الإسلام أن يرشدوا هؤلاء وأولئك إلى الصراط المستقيم، ويعلموهم دينهم الذي لازالوا يلتزمونه، ويعتقدون أنهم مقيمون عليه.

وطرائق التعليم تختلف باختلاف درجات ثقافة الأشخاص ونوعها، ومن هذه الطرق:

عرض النظام الإسلامي لشتى جوانب الحياة، وبيان مزاياه على سائر الأنظمة البشرية، وكيف تقدم الشريعة الإسلامية حلولا مدهشة لا تتطاول إليها أعناق البشر لمختلف مشكلات الحياة.

إن كثيرين من "عبيد الفكر الغربي" لا يشكون في عقيدة الإسلام، بل في نظامه للحياة، وكثيرون منهم ربما شكوا في العقيدة، بناء على شكهم في النظام.

فالواقع أن الغزو الفكري الماكر، حين بدأ عمله لم يبدأ بالتشكيك في العقيدة، فهذا مما ينفر منه كل مسلم، لوضوح العقيدة الإسلامية وانسجامها وبساطتها ومنطقيتها ـ وإنما بدأ بالتشكيك في أنظمة الإسلام وتشريعاته، فانتهى التشكيك في النظام إلى الشك في العقيدة ذاتها، وهذا أمر حتمي، لأنه فرع عنها، وثمرة لها.

لهذا كان من المناسب ومن النافع العمل على إزالة الشبهات عن النظام، وبيان خصائصه ومزاياه وآثاره ليعود إلى الشاكين والمرتابين إيمانهم بالنظام الذي أدت زلزلته إلى زلزلة العقيدة، فقوة الإيمان به تقضي إلى قوة العقيدة.

ومن أجل هذا نرى كثيرين من رجال القانون والاقتصاد والاجتماع الذين شكوا في صلاحية الإسلام كله يوما ما، حين أتيحت لهم دراسة نظمه دراسة واعية، زالت

شبهاتهم، وانحلت عقدهم، وعادوا بقوة إلى حظيرة الإسلام، بل أصبحوا من دعاته وأنصاره.

والنظرة إلى المجتمع الحالي في بلاد المسلمين على أنه مجتمع جاهلي صرف كمجتمع مكة في بدء الدعوة الإسلامية، هي السر الكامن وراء هذا التشدد الظاهر في رفض كل محاولة لعرض نظام الإسلام، وتقديم حلول من فقهه لمشكلات الحياة العصرية.

انفراد الشهيد سيد قطب بهذا الرأي

والذي يستقرئ آراء الدعاة الإسلاميين في هذا العصر من عهد محمد عبده إلى رشيد رضا، إلى حسن البنا، إلى من بعدهم في البلاد العربية، وآراء إخوانهم في البلاد الإسلامية الأخرى مثل المودودي وغيره، يجد أن هذا الرأي مما انفرد به سيد قطب رحمه الله، كما تشهد بذلك آثارهم جميعا. وسنعرض لشيء من ذلك في آخر هذا الفصل.

مناقضة رأي الشهيد عودة للشهيد قطب

والشهيد المرحوم عبد القادر عودة ينظر إلى المجتمع الحالي في بلاد المسلمين نظرة تخالف نظرة الشهيد المرحوم سيد قطب مخالفة جذرية، ويرى أن إهماله لتحكيم الشريعة في بعض شئون الحياة لم يكن تحديا لسلطان الله، وإنما جاء نتيجة الجهل أو النفوذ الأجنبي وما شابه ذلك.

يقول الشهيد الفقيه ـ رحمه الله ـ في مقدمة رسالته القيمة المركزة: "الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه":

"إنني لأعتقد أننا لم نترك أحكام الشريعة الإسلامية إلا لجهلنا بها، وقعود علمائنا أو عجزهم عن تعريفنا بها".

ثم يقول:

"ولقد رأيت أن خير ما يخدم به المسلم أخاه أن يبصره بأحكام الشريعة الإسلامية، وأن يبين له ما خفي عليه منها".

ويشرح علة نقل القوانين الأوروبية للبلاد الإسلامية، شرح العارف المطلع، فيقول:

"قد يظن البعض أن ولاة الأمور في البلاد الإسلامية نقلوا لها القوانين الأوروبية لأنهم لم يجدوا في الشريعة غناء، وهذا ظن خاطئ أساسه الجهل الفاضح بالشريعة، فإن في الشريعة الإسلامية، وفي الفقه الإسلامي من المبادئ والنظريات والأحكام ما لو جمع في مجموعات لكان مثلا أعلى في المجموعات التشريعية، وأعتقد أنه لو وضعت هذه المجموعات الإسلامية لنقلت البلاد غير الإسلامية أحكامها قبل جيل واحد، وأهملت ما لديها من مجموعات تعتز بها".

"والعلة الحقيقية في نقل القوانين الأوروبية للبلاد الإسلامية هي الاستعمار، والنفوذ الأوروبي، وقعود علماء المسلمين، فبعض هذه البلاد الإسلامية أدخلت لها القوانين الأوروبية بقوة المستعمر وسلطانه، كالهند وشمال أفريقيا، وبعض البلاد الإسلامية دخلتها القوانين الأوربية بضعفها وقوة النفوذ الأجنبي فيها من ناحية، ومحاولة حكامها تقليد البلاد الأوروبية من ناحية أخرى، ومن هذا القسم مصر وتركيا".

"ومن الثابت تاريخيا أن القوانين الأوروبية نقلت إلى مصر في عهد الخديوي إسماعيل. وأنه كان يود أن يضع لمصر مجموعات تشريعية مأخوذة من الشريعة ومذاهب الفقه الإسلامي المختلفة، وقد طلب من علماء الأزهر أن يضعوا هذه المجاميع، ولكنهم رفضوا إجابة طلبه، لأن التعصب المذهبي منعهم من أن يتعاونوا على إظهار الشريعة في أجمل صورها، فضحوا بالشريعة جميعها، واحتفظ كل بمذهبه والتعصب له، وأضاعوا على العالم الإسلامي فرصة طالما بكوا على ضياعها، وحق لهم أن يبكوا عليها حتى تعودا!".

"وأحب أن أنبه إلى أن بعض البلاد الإسلامية التي أخذت مختارة إلى حد ما بالقوانين الأوروبية لم تكن مقصودة إطلاقا مخالفة الشريعة الإسلامية، وليس أدل على ذلك من

أن قانون العقوبات المصري الصادر في سنة ١٨٨٣م نص في المادة الأولى منه على أن "من خصائص الحكومة أن تعاقب على الجرائم التي تقع على أفراد الناس بسبب ما يترتب عليها من تكدير الراحة العمومية وكذلك الجرائم التي تحصل ضد الحكومة مباشرة، وبناء على ذلك فقد تعينت في هذا القانون درجات العقوبة التي لأولياء الأمر شرعا تقديرها. وهذا بدون إخلال في أي حال من الأحوال بالحقوق المقررة لكل شخص بمقتضى الشريعة الغراء" وهذا النص مأخوذ من القانون التركي الصادر في ١٨٥٣/٦/٥م وكذلك أستطيع أن أقول بحسب اعتقادي:

إن أولي الأمر في معظم البلاد الإسلامية لم يخطر على بالهم أن يخالفوا الشريعة لا قديما ولا حديثا، ولكن القوانين جاءت مخالفة للشريعة بالرغم من ذلك، وبالرغم من حرص بعضهم على منع التحالف، ولعل السر في ذلك هو أن واضعي القوانين إما أوروبيون ليس لهم صلة بالشريعة أو مسلمون درسوا القوانين ولم يدرسوا الشريعة".

ثم يبين أثر إدخال هذه القوانين من الوجهة الفكرية والثقافية فيقول:

"ترتب على إدخال القوانين الأوروبية في البلاد الإسلامية أن أنشئت في تلك البلاد محاكم خاصة لتطبيق هذه القوانين، وعين لهذه المحاكم قضاة أوربيون، أو قضاة وطنيون درسوا هذه القوانين، ولم يدرسوا الشريعة، وقد اعتبرت المحاكم الجديدة نفسها مختصة بكل شيء تقريبا، فترتب على ذلك تعطيل الشريعة تعطيلا عمليا، لأن المحاكم الجديدة لا تطبق إلا قوانينها".

"كذلك أنشأت السلطة القائمة على التعليم مدارس خاصة لتدريس القوانين، وقد جرت هذه المدارس على الاهتمام بدراسة القوانين، وإهمال الشريعة إلا في مسائل قليلة كالوقف، فأدى ذلك إلى نتيجة مخزية، إذ أصبح كل رجال القانون تقريبا ـ وهم من صفوة المثقفين ـ يجهلون كل الجهل أحكام الشريعة الإسلامية واتجاهاتها العامة. أي أنهم يجهلون بكل أسف أحكام الإسلام وهو الدين الذي تتدين به الدول الإسلامية".

"ولقد أدى الجهل بالشريعة إلى تفسير النصوص القليلة المأخوذة عن الشريعة تفسيرا يتفق مع القوانين الوضعية ويختلف عن الشريعة في بعض الأحوال، ومن ذلك أن قانون العقوبات المصري ينص على أن أحكام قانون العقوبات لا خل في أي حال من الأحوال بالحقوق المقررة لكل شخص في الشريعة الإسلامية، وبالرغم من قيام هذا النص الصريح فإن الشراح المصريين لم يدرسوا هذه الحقوق كما هي موجودة في الشريعة، واكتفوا بأن يدرسوا من الحقوق ما يقره القانون الفرنسي، وأن يدرسوه على طريقة

الشراح الفرنسيين، وأن يعللوه بقواعد القانون، كما علله الفرنسيون، ولقد اندفع الشراح المصريون في هذا الطريق تحت تأثير عاملين:

أولهما: أنهم لا يدرسون الشريعة ولا يعرفون شيئا من أحكامها واتجاهاتها.

وثانيهما: أنهم يقيدون أنفسهم بآراء واتجاهات الشراح الأوروبيين عامة والفرنسيين خاصة، فلا يبيحون إلا ما أباحوا ولا يحرمون إلا ما حرموا، والشراح الأوربيون لا يعرفون بطبيعة الحال شيئا عن الشريعة الإسلامية.

ثم يتحدث عن أصناف المسلمين بالنظر إلى عملهم بالشريعة فيقسمهم إلى ثلاث طوائف.

١. غير المثقفين.

٢. والمثقفون ثقافة أوروبية.

٣. والمثقفون ثقافة إسلامية.

والذي يعنينا هنا حديثه عن الطائفة الثانية إذ يقول:

"تضم هذه الطائفة معظم المثقفين في البلاد الإسلامية وأكثرهم متوسطو الثقافة، ولكن الكثيرين منهم مثقفون ثقافة عالية، ومن هذه الطائفة: القضاة، والمحامون، والأطباء، والمهندسون، والأدباء، ورجال التعليم، والإدارة، والسياسة.

وقد تثقفت هذه الطائفة على الطريقة الأوروبية.

ولهذا فهم لا يعرفون عن الشريعة الإسلامية إلا ما يعرفه المسلم العادي بحكم البيئة والوسط، وأغلبهم يعرف عن عبادات اليونان والرومان، وعن القوانين والأنظمة الأوروبية أكثر مما يعرف عن الإسلام والشريعة الإسلامية.

"ومن هذه الطائفة أشخاص يعدون على الأصابع في كل بلد لهم دراسات خاصة في فرع من فروع الشريعة، أو في مسألة من مسائلها،ولكنها دراسة محددة ويغلب أن تكون دراسات سطحية، وقل أن تجد في هؤلاء من يفهم روح الشريعة الإسلامية على حقيقتها أو يلم إلماما صحيحا باتجاهات الشريعة والأسس التي تقوم عليها".

"وهؤلاء المثقفون ثقافة أوروبية، والذين يجهلون الإسلام والشريعة الإسلامية إلى هذا الحد، هم الذين يسيطرون على الأمة الإسلامية، ويوجهونها في مشارق الأرض ومغاربها، وهم الذين يمثلون الإسلام والأمم الإسلامية في المجامع الدولية".

"ومن الإنصاف لهؤلاء أن نقول إن أغلبهم على جهلهم بالشريعة الإسلامية متدينون، يؤمنون إيمانا عميقا ويؤدون عبادتهم بقدر ما يعلمون وهم على استعداد طيب لتعلم ما لا يعلمون ولكنهم لا يطيقون أن يرجعوا بأنفسهم إلى كتب الشريعة للإلمام بما يجهلون، لأنهم لم يتعودوا قراءتها، ولأن البحث في كتب الشريعة غير ميسر، إلا لمن مرن على قراءتها طويلا، فهي مؤلفة على الطريقة التي كان المؤلفون يؤلفون عليها من ألف عام، وليست مبوبة تبويبا يسهل الانتفاع بها، وليس من السهل على من يحب الاطلاع على مسألة بعينها أن يعثر على حكمها في الحال، بل عليه أن يقرأ بابا وأبوابا حتى يعثر على ما يريد، وقد ييأس الباحث من العثور على ما يريد ثم يوفقه الله فيعثر عليه مصادفة في مكان لم يتوقع أن يجده فيه، وقد يقرأ الباحث في الكتب الشرعية، فلا يصل إلى المعنى الحقيقي لجهله بالاصطلاحات الشرعية والمبادئ الأصولية التي تقوم عليها المذاهب الفقهية، وإني لأعرف كثيرين حاولوا جادين أن يدرسوا الشريعة فعجزوا عن فهمها وتشتت ذهنهم، وضاع عزمهم بين المتون والشروح والحواشي، ولو أن هؤلاء وجدوا كتبا في الشريعة مكتوبة على الطريقة الحديثة لاستطاعوا أن يدرسوا الشريعة الإسلامية، ولأفادوا واستفادوا".

"ولطائفة المثقفين ثقافة أوروبية ادعاءات غريبة عن الشريعة، بل هي ادعاءات مضحكة. فبعضهم يدعون أن الإسلام لا علاقة له بالحكم والدولة، وبعضهم يرى الإسلام دينا ودولة، ولكنهم يدعون أن الشريعة لا تصلح للعصر الحاضر فيما يتعلق بأحكام الدنيا، وبعضهم يرى أن الشريعة تصلح للعصر الحاضر، ولكنهم يدعون أن بعض أحكامها مؤقت لا يطبق اليوم، وبعضهم يرى أن الشريعة تصلح للعصر الحاضر، وأن أحكامها دائمة ولكنهم يدعون أن بعض أحكامها لا يستطيع تطبيقه، خشية إغضاب الدول الأجنبية، وبعضهم يدعي أن الفقه الإسلامي يرجع إلى آراء الفقهاء أكثر مما يرجع إلى القرآن والسنة".

"والواقع أن هذه الادعاءات جميعا ترجع إلى عاملين:

وأولهما: الجهل بالشريعة.

وثانيهما: تأثرهم بالثقافة الأوروبية، ومحاولتهم تطبيق معلوماتهم عن القوانين الوضعية على الشريعة الإسلامية، ولا أدل على سقوط هذه الادعاءات من تناقض أصحابها، فما يدعيه البعض ينقضه البعض الآخر، وما يقيمه بعضهم يهدمه البعض الآخر".

ويعرض الشهيد الفقيه عبد القادر عودة ـ رحمه الله ـ لجيل المثقفين ثقافة إسلامية وطريقتهم في عرض الدعوة إلى الإسلام، فيقول:

"ويسلك هذا الجيل في دعوته للإسلام وإقامة شرائعه وشعائره طرقا قد تجدي في إقناع الأميين وتعليمهم، ولكنها لا تجدي في إقناع المثقفين ثقافة أوروبية، وهم المسيطرون على الحياة العامة، وبيدهم الحكم والسلطان في بلاد الإسلام، وكان من الأولى أن يبذل علماء الإسلام جهدا في إقناع هذا الفريق وتعليمه ما يجهل من أحكام الإسلام فلو عرف هؤلاء الإسلام على حقيقته لكانوا خير السفراء والدعاة للإسلام".

"أحب من علماء الإسلام أن يبينوا للمثقفين ثقافة أوروبية في كل ظرف وفي كل يوم مدى مخالفة القوانين الأوروبية للإسلام وحكم الإسلام، فيمن يطبق هذه القوانين وينفذها، فما المثقفون ثقافة أوروبية إلا مسلمون يجهلون حقائق الإسلام، ولكنهم مع ذلك على استعداد حسن لتعلم ما يجهلون من الإسلام".

"وأحب من علماء الإسلام أن يمكنوا للمثقفين ثقافة أوروبية من دراسة الشريعة والاطلاع على مبادئها ونظرياتها ومدى تفوقها على القوانين الوضعية ويستطيع علماء الإسلام أن يصلوا لهذا إما بتأليف لجان من رجال المذاهب المختلفة، فتقوم كل لجنة بجمع الكتب المهمة في كل مذهب، وتصنع منها جميعا كتابا واحدا في لغة عصرية، وفي تنظيم وفهرسة عصرية، وإما بتأليف كتب في لغة ونظام عصري، تعرض مواد التشريع الإسلامي عرضا شائقا مع مقارنة مختلف المذاهب الإسلامية، فكتاب في البيع، وآخر في الإيجار، وثالث في الشركات، ورابع في الإفلاس، وهكذا..".

هذا ما كتبه الشهيد الفقيه عبد القادر عودة وهو مخالف تماما لما كتبه الشهيد الأديب سيد قطب وقد تبين بهذا البيان الهادئ أنه ليس من الهزل في شيء، ولا من عدم الجدية، ولا من مجانية الواقعية أن يعرض على هذه الفئات من الناس نظام الإسلام وشريعة الإسلام، واجتهادات علمائها، عرضا ملائما، يحبب إليهم رسالة الإسلام، ويرد عنها المفتريات، ويزيل من أذهانهم الشبهات.

الحقيقة التي نؤكدها أن جل هؤلاء الناس لا ينكرون حكم الله، ولكنهم يجهلونه.

وقد طال بهم الجهل وتوارثوه، لقوة الغزو الأجنبي الفكري، وطول مدته، وعدم قيام دفاع مضاد من الجبهة الإسلامية لتحصين هؤلاء قبل وقوعهم في الخطر، أو لإنقاذهم بعد وقوعهم فيه، وذلك لضعف إمكانات تلك الجبهة، وتمزقها، وعجزها، وتسلط القوى الأخرى عليها، حتى شغلتها بالتافه عن العظيم، وبالدنيا عن الدين، إلا من عصم ربك منه.

فإذا كنا واقعيين حقا، وكنا جادين حقا، فعلينا أن نعرف من أين أتى هؤلاء، وما أتوا إلا من الجهل بشريعة الإسلام، ومحاسن نظام الإسلام، وما يمتاز به من شمول وتوازن، وجمع بين الواقعية والمثالية، والروحية والمادية، والفردية والجماعية، في التئام واتساق، واعتقادهم في نظم الحياة الغربية وقوانينها حيث لم يعرفوا غيرها.

فإذا بينا قصور النظم الغربية، وكمال النظم الإسلامية، وقدرة الاجتهاد الإسلامي على حل مشكلات العصر، فقد أنقذناهم من اعتقاد خاطئ، وفهم قاصر، وربما تمادى بهم إلى الكفر ـ والعياذ بالله ـ وقد رأينا كثيرا من هؤلاء فعلا يعودون إلى الإيمان بحقية الإسلام، ووجوب تحكيمه في كل شئون الحياة والمجتمع، بعد أن أتيح له دراسة بعض جوانب من نظامه وتشريعاته، فعاد إلى اليقين بعظمة هذا النظام الإلهي وكماله وسموه على كل ما وضع البشر لأنفسهم.

الواقعية التي تحكم بها الفطرة هنا هي إصلاح عقيدة هؤلاء عن طريق عرض النظام الإسلامي عرضا يحبب إليهم هذا الدين.

وليس من الواقعية الحقيقية أن نعرض على هؤلاء "لا إله إلا الله" وهم يعلنونها ويؤمنون بها، ويقاتلون من أنكرها.

ليس من الواقعية أن نحرمهم ونحرم أنفسنا من تطوير الفقه الإسلامي وتنميته بحجة أن المجتمع الإسلامي غير موجود، فهذا ضرب من العنف والتعسير على أنفسنا وعلى الناس، وقد جاء في الحديث: "إنما بعثتم ميسرين، ولم تبعثوا معسرين"، "يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا"، "إن الله يحب الرفق في الأمر كله".

موقعنا من الفقه الإسلامي

وأما قول الشهيد سيد قطب رحمه الله: أننا لن نتقيد في إنشاء المجتمع الإسلامي المنشود بالفقه الإسلامي ـ وإن كنا نستأنس به ـ وإنما نتقيد فقط بالشريعة الإسلامية والمنهج الإسلامي، لأن الفقه فصل لزمن آخر وبيئة أخرى، فهو قول ـ وإن كان صحيحا في جملته ـ يحتاج إلى إيضاح وتقييد، فليس هناك شيء مستقل منفصل اسمه "الشريعة الإسلامية" وإنما نجد الشريعة الإسلامية داخل "الفقه الإسلامي".

فالفقه الإسلامي يحوي أحكاما وقواعد مقطوعا بها، مجمعا عليها، مستمدة من نصوص الكتاب والسنة، واستقراء ما جاء فيهما من جزئيات الأحكام، وهذا القسم هو الجزء المقطوع به من "الشريعة الإسلامية" أي مقطوع بأنه بعينه من الشريعة.

وهناك أحكام مختلف فيها وإن كان أصلها النص، للاختلاف في ثبوتها أو في دلالتها، أو فيهما معا، فهي ظنية وليست قطعية، وأحكام أخرى اجتهادية وليست نصية، وهي داخلة فيما اختلف فيه، وليست مما أجمع عليه، فهذه هي أحكام "الفقه الإسلامي" ومعظم الأحكام من هذا القسم الأخير. وهي ليست غريبة عن الشريعة ولا دخيلة عليها، بل هي منبثقة عن الشريعة في جملتها ومجموعها لا في جميعها ولا في تفصيلاتها.

وهذا القسم الظني الاجتهادي المختلف فيه لا يجوز إطراحه وإهماله، لأنه ناشئ عن اجتهاد، وإنما يجب أن ندرسه دراسة الموازنة لنتخير أقرب الآراء فيه إلى مقاصد الشريعة ونصوصها وروحها، فيكون ما نختاره هو الشريعة الواجب اتباعها في حقنا.

ولو أهملنا كل الفقه لأنه فقه، لترتب على ذلك إهمال ما نسميه "الشريعة" نفسها، لأنها لا توجد إلا داخله.

وهل يسع مفسرا للقرآن الكريم في عصرنا أن يتعرض لتفسيره دون أن يراجع أقوال مفسري السلف وغيرهم؟

إن الذي يفعل ذلك يضل ويتيه.

وهل يسع شارحا لصحيح البخاري أو مسلم أو غيرهما من كتب السنة أن يعرض لشرحهما دون أن يرجع إلى أقوال الشراح القدامى من علماء الأمة؟

ومثل ذلك الذي يتعرض لفهم نصوص الشريعة وتفسيرها، كآيات الأحكام، وأحاديث الأحكام، هل يريد أن يفهمها ويفسرها وحده، أم يرجع إلى ما قاله الأئمة فيها ويتخير منها؟ وقد يؤتيه الله فهما جديدا في بعضها فواجبه أن يقدمه للناس.

ثم إن النظريات والفروع والمسائل والصور والشروح والتعليلات التي قام بها الفقهاء بتقديمها على توالي العصور ليست شيئا هينا يتصور الاستغناء عنه بسهولة، وليست كلها مما "فصل" على "قد" زمن معين، وبيئة معينة، ولم يعد يصلح لعصرنا. فمعظم هذه الثروة الفقهية الضخمة ـ التي اعترف الأستاذ سيد قطب بقيمتها نظريا ـ صالح للتطبيق في زمننا وبيئتنا، والقليل منها هو الذي كان نتيجة بيئته وعصره.

لقد كتبت في "فقه الزكاة" مجلدين كبيرين، فهل كان يسعني أن أعرض عن الثروة الفقهية في شأن الزكاة؟ وأبدأ من جديد؟ معتمدا على النصوص الواردة في الموضوع فقط؟

إني موقن أني لو فعلت ذلك، لحجرت على نفسي واسعا، وسددت عليها بابا من الفهم لا مسوغ لسده وإغلاقه، ولحرمت نفسي من كنوز قيمة من الأفكار والاجتهادات التي احتواها الفقه الإسلامي، لو سرت في الطريق وحدي، كأن لم يسبقني أحد.

ولعلي لو فعلت ذلك لجئت بآراء مبتسرة لا يقبلها أحد، وربما خالفت الإجماع المتيقن في المسائل الإجماعية، وهكذا..

إني أحسب أن الشهيد سيد قطبـ رحمه الله ـ لو أتيح له دراسة الفقه الإسلامي والعيش في كتبه ومراجعه زمنا، لغير رأيه هذا، فقد كان ـ فيما أعلم ـ رجاعا إلى الحق، ولكن تخصصه ولون ثقافته لم يتح له هذه الفرصة، وبخاصة أن مراجع الفقه بطريقتها وأسلوبها لا تلائم ذوقه الفني الرفيع ـ وقد حدثنا الشهيد عبد القادر عودة عما عاناه في فهم الكتب الفقهية حتى لان له جانبها، وسكن له قيادها.

وفي الكويت الآن إدارة خاصة وجهد كبير مبذول لعمل "موسوعة للفقه الإسلامي" يرجى أن تكتب بأسلوب العصر، وأن ترتب ترتيب العصر، تقوم عليها وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، للدعاة إلى الإسلام دور ملحوظ في تبني هذا المشروع وتأييده.

وفي مصر أيضا أكثر من محاولة لهذا الأمر.

والذي بدأ بهذا الأمر وحركه وتبناه من قبل هو المرحوم الفقيه الداعية الدكتور مصطفى السباعي حين كان عميدا لكلية الشريعة في دمشق، ومعه إخوانه من العلماء والدعاة الغيورين.

فهل يعد هذا جهدا ضائعا، أو لا قيمة له؟

إني أعتقد أن كل هذا يساعدنا على هدفنا في إقامة المجتمع المسلم، ويذلل كثيرا من العقبات في طريقنا إلى الغاية المرجوة.

اشتراط مزاولة العقيدة والمنهج في الحياة العامة لصحة الاجتهاد

بقي الشرطان اللذان اشترطهما الأستاذ سيد قطب لكل مجتهد في بيان أحكام الشريعة ـ بالإضافة إلى الشروط العملية المعروفة ـ وهما:

١. مزاولة العقيدة والمنهج في الحياة العامة.

٢. مزاولة العقيدة والمنهج في الحياة الخاصة للمشرع.

أما الشرط الثاني فهو مسلم في جملته، وهو شرط الإسلام والعدالة وقد تحدث عنهما الأصوليون في "شروط المجتهد" وفي العدالة تفصيل معروف.

وأما الشرط الأول، فلا أعلم سندا له، ولا أعرف أحدا قال به. ولا أجد ـ من الناحية الواقعية التي يشيد بها الأستاذ ـ مانعا يحول بين الفقيه المسلم وبين الاجتهاد السليم لبيان رأي الشرع الإسلامي ـ فيما يرى المجتهد ـ في بعض ما يمارسه المجتمع اليوم من أحوال اقتصادية واجتماعية وسياسية، وإن كان المجتمع الإسلامي المنشود غير قائم.

ماذا يمنع الفقيه المسلم أن يجتهد لبيان الحكم الشرعي ـ على سبيل المثال ـ في أسس العلاقات الدولية بين الدولة الإسلامية وغيرها، على ضوء الظروف الدولية في هذا العصر، كما فعل الأساتذة: رشيد رضا في "المنار"، وشلتوت في "القرآن والقتال"، وحسن البنا في "السلام ومشروعية القتال في الإسلام" في مجلة الشهاب المصرية الشهرية، وأبو زهرة في "الإسلام والعلاقات الدولية"، ود.محمد عبدالله دراز في "مبادئ

القانون الدولي في الإسلام" ود. مصطفى السباعي في "السلم والحرب في الإسلام"، والغزالي في "الإسلام والاستبداد السياسي".

ماذا يمنع الفقيه المسلم أن يجتهد لبيان الحكم في زكاة الأموال والدخول المستحدثة في عصرنا، كالعمارات السكنية الاستغلالية والمصانع وغيرها من "المستغلات" وفي زكاة الرواتب وكسب العمل والمهن الحرة ونحوها؟ وهذه أمور توجد في مجتمعنا اليوم، وستوجد في المجتمع المسلم المنتظر أيضا؟

وهنا أيضا أمر له أهميته. فكثير من المسائل والمشكلات الجديدة ليست وليدة المجتمع الجاهلي، بل هي وليدة التطور الاجتماعي والتقدم التكنولوجي الحديث، وهي نتاج الحياة التي تغيرت أساليبها وتغير وجهها إلى حد بعيد، فهي مشكلات المجتمع الحديث، سواء كان إسلاميا أم جاهليا، وهي إذن تتطلب من الإسلام أن يقدم لها حلا وعلاجا، وهو قادر على ذلك إذا وجد الفقهاء الأصلاء الذين يحكمون الإسلام في الواقع، ولا يحكمون الواقع في الإسلام.

وتصور أن كل الذين يكتبون في هذا الجانب مصابون بالهزيمة الروحية الداخلية أمام الأنظمة البشرية الصغيرة ـ تصور فيه كثير من الغلو والتشاؤم. فلازال في مجتمعنا من يكتب بتجرد وإخلاص وأمانة. واختلاف الكاتبين ما بين موسع ومضيق، ومرخص ومتشدد اختلاف طبيعي، كالذي كان بين ابن عمر وابن عباس، وسيظل قائما في الناس، فقد فطر الله الناس مختلفين، والجميع لا يضيق بهم شرع الإسلام الرحب الفسيح.

وإذا وجد في الناس من هو مهزوم روحيا حقيقة فلا ضير، فرأى الفرد ليس شريعة ملزمة، إنما هو اجتهاد بشر غير معصوم، يؤخذ منه ويترك، وأي امرئ يستطيع أن يتخلص من ذاتيته تماما، وأن يكون موضوعيا مائة في المائة ١٠٠% لا يتأثر ببيئته ولا بعصره ولا بثقافته، ولا بظرفه الخاص، والظروف العامة من حوله؟

هذا الشخص لا يوجد، ولم يكلفنا الله أن نكون كذلك.

ولعل رأي الشهيد سيد قطب نفسه في قضيتنا هذه ضرب من التأثر السلبي بما حوله. أي أنه ربما كان رد فعل لتساهل قوم وتفريطهم، فقابلهم هو بالتشدد والتزمت من حيث لا يريد، كما أن المناخ الذي كتب فيه ما كتب، والدعاة إلى الإسلام يعذبون ويقتلون، والطغاة يتجبرون ويتبجحون، والملاحدة عن أنفسهم يعلنون، وكل صوت يعلو

ويسمع إلا صوت الدعوة إلى الإسلام، هذا المناخ كان له أثره ولاشك على فكر الشهيد سيد قطب رحمه الله.

ومبالغة الشهيد في إبراز ظاهرة "الثبات" في الإسلام في مقابل فكرة "التطور" لون من التأثر السلبي أيضا، مع أننا رأيناه في بعض القضايا مجاريا للتطور كل المجاراة كما في قضية "الرق في الإسلام" كما يظهر ذلك في "الظلال" في مواضع عديدة.

استفتاء الإسلام في مشكلات الحياة المعاصرة

أما استفتاء الإسلام في مشكلات المجتمع المعاصر، فلا أرى فيه هزلا ولا استخفافا بالإسلام.

فبعض الناس يستفتون ليحددوا سلوكهم الشخصي على وفق ما يفتون به كالذين يستفتون عن معاملات البنوك والتأمين والشركات المساهمة، والزكاة ونحوها.

وبعضهم يحبون أن يعرفوا ملامح المجتمع الإسلامي الذي ندعو إليه، إما لأنهم جاهلون يحبون أن يتعلموا، أو خائفون يريدون أن يطمئنوا أو شاكون يريدون أن يستيقنوا.

ومن هؤلاء من يخاف فعلا إذا قام المجتمع الإسلامي المنشود ألا يجد الرجال الأكفاء الذين يعالجون مشكلات العصر بحلول إسلامية ناجحة.

وبعض دعاة الإسلام ـ بالفعل ـ نراهم يقدمون ـ باسم الإسلام ـ حلولا متزمتة مغلقة لا يمكن أن يقوم عليها مجتمع حديث.

وهذا أمر لا يخفى على دارس متتبع للبحوث الإسلامية المعاصرة، سواء منها ما يعبر عن رأي فرد أو رأي حزب أو حركة.

وبعض الذين يستفتون في مشكلات المجتمع ورأي الإسلام فيها قد يصدرون عن قصد سيئ ونية خبيثة، ويريدون إحراج دعاة الإسلام وإفحامهم وإظهار عجزهم.

ولا ضير علينا أن نقبل التحدي ونبرز لهم مزايا نظامنا الإسلامي الرباني، وما يقدمه من علاج لأدواء هذا العصر، وبذلك نفحمهم نحن ونسكتهم، ونقيم عليهم الحجة البالغة.

وفي الوقت نفسه نبين لهم أن كثيرا من مشكلات مجتمعنا القائم هي وليدة الجاهلية الحديثة، ولن نكون في مجتمعنا الإسلامي المتكامل الذي نسعى إليه.

وإذا وجدت فلن تكون بحجمها وصورتها الحالية.

كما تبين لهم أن قيام المجتمع الإسلامي، وتطبيق أحكام الإسلام عليه، سيفتح آفاقا جديدة في التفكير والفقه، وسيجعل عقولا كبيرة تعمل لخدمة المجتمع ونظامه القائم، كما هو الشأن في كل نظام منفذ معمول به.

هذا كله حق يجب أن يعرف وأن يقال.

مفكرو الحركة الإسلامية جميعا يخالفون هذا الرأي

لقد غلا الشهيد سيد قطب ـ غفر الله له ـ في رأيه هذا، وقسا في حكمه على الذين يرون عرض النظام الإسلامي، أو النظريات الإسلامية أو التشريعات الإسلامية، والاجتهادات الإسلامية، ورماهم بالجهل بطبيعة المنهج الإسلامي الواقعي حينا، بالهزيمة الروحية أمام أنظمة الغرب حينا آخر.

ولعل الظروف التي كتب فيها هذه الفصول هي التي أفضت به إلى هذه المبالغة والقسوة، كما أشرنا إلى ذلك من قبل، والذي أراه: أن الشهيد سيد قطب ـ رحمه الله ـ خالف في رأيه هذا كل مفكري الحركة الإسلامية ودعاتها في هذا العصر. فكلهم حاولوا عرض النظام الإسلامي وتجلية محاسنه وكيف يقدم حلولا رائعة ـ بعضها يعتبر من التفصيلات ـ لمشكلات هذا الزمن، وكيف يجيب عن أسئلتها بما يشفي الصدور، ويقنع العقول، وكلهم رحب ودعا لأعمال الاجتهاد ولتقديم حلول إسلامية في ضوئه لمشكلات عصرنا.

فعل ذلك الشهيد حسن البنا، مؤسس الحركة الإسلامية الحديثة في الشرق العربي، سمعنا ذلك في محاضراته، وقرأنا ذلك في رسالته "مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي" وفيها حديث عن حلول إسلامية لمشكلات السياسة والحكم والاقتصاد وغيرها.

وكان من الأبواب الثابتة التي يحررها في مجلته العلمية الشهرية "الشهاب" باب بعنوان: "أصول الإسلامي كنظام اجتماعي" وأحسب لو طال به الزمن لكتب فيه الكثير.

ومفكرو الحركة وكتابها ساروا على هذا الدرب.

فالشهيد عبد القادر عودة يكتب مجلدين كبيرين عن "التشريع الجنائي الإسلامي عدا كتب صغيرة أخرى، وقد عرضنا لبعض أفكاره في رسالة "الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه".

والمرحوم الدكتور "مصطفى السباعي" قائد الحركة الإسلامية في سوريا يكتب أيضا عن "اشتراكية الإسلام" ويشرح "قانون الأحوال الشخصية" ويؤلف عن "المرأة بين الفقه والقانون" وغيرها.

والشيخ محمد الغزالي أحد كبار دعاة الحركة وكتابها الأوائل يكتب ـ منذ عهد مبكر ـ عن "الإسلام والأوضاع الاقتصادية" و"الإسلام والمناهج الاشتراكية" وغيرها.

والأستاذ محمود أبو السعود أحد رجال الحركة في مصر يؤلف كتابه "خطوط رئيسية في الاقتصاد الإسلامي" ويعد بكتابات تفصيلية توضح هذه الخطوط ويكتب بحثا عنوانه: "هل يمكن إنشاء بنك إسلامي؟" وغير ذلك من البحوث الاقتصادية.

والدكتور عبد الكريم زيدان، أحد قادة الدعوة في العراق كتب بحثه الكبير عن "أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام" وبحثه عن "الفرد والدولة في شريعة الإسلام" وغيره من البحوث.

وإذا تركنا بلاد العرب وجدنا الأستاذ الكبير "أبا الأعلى المودودي" أمير الجماعة الإسلامية في باكستان يؤلف في هذا الجانب كتبا ورسائل كثيرة ويلقي حوله محاضرات شتى. فمن كتبه وبحوثه:

أ. معضلات الاقتصاد وحلها في الإسلام.

ب. أسس الاقتصاد الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة.

ج. الربا.

د. ملكية الأرض في الإسلام.

هـ. نظرية الإسلام السياسية.

و. نحو الدستور الإسلامي.

ز. صياغة موجزة لمشروع دستور إسلامي.

هذا إلى ما كتبه وتكتبه أقلام مخلصة من كبار علماء الفقه الإسلامي، مثل: الشيخ أحمد إبراهيم، والشيخ محمد أبي زهرة، والأستاذ مصطفى الزرقاء، والشيخ علي الخفيف، والشيخ محمود شلتوت، وغيرهم.

كما كتب الكثيرون من علماء الفقه والاقتصاد بحوثا ومؤلفات كثيرة في مجال الاقتصاد الإسلامي وعقدت لذلك ندوات ومؤتمرات قدمت لها بحوث قيمة، شارك فيها علماء ومفكرون أجلاء من العالم الإسلامي كله، مثل: المؤتمر الإسلامي العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي في مكة المكرمة، وأسبوع الفقه الإسلامي في دمشق، وندوة التشريع الإسلامي في ليبيا، ومؤتمرات مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، ومؤتمرات المصارف الإسلامية في دبي والكويت، وندوة الاقتصاد الإسلامي في مجال التطبيق في أبو ظبي، ومؤتمر الزكاة في الكويت، وغيرها.

وعلى هذا الطريق شاركت بجهد متواضع لتجلية النظام الإسلامي ـ في ضوء الاجتهاد المعاصر ـ ببعض الكتب والبحوث ـ مثل: "مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام؟" و"فقه الزكاة" و"غير المسلمين في المجتمع الإسلامي" وأخيرا بكتاب "بيع المرابحة للآمر بالشراء كما يجري في المصارف الإسلامية" إلى جانب بحوث متفرقة أخرى.

بل أقول:

إن الشهيد سيد قطب نفسه شارك في هذا بكتابه "العدالة الاجتماعية في الإسلام" الذي لا يشك أحد في نفعه، ويبدو أنه لو استقبل من أمره ما استدبر لم يكتبه كما نقل الناقلون عنه.

لكن الذي أقوله بصراحة:

إن رأي صاحب "العدالة" أقرب إلى السداد ـ في نظري ـ من رأي صاحب "المعالم".

وهو على كل حال في رأيه هذا مجتهد في طلب الحق وبيانه، وهو اجتهاد بشر غير معصوم، فيؤخذ منه، ويرد عليه ولكنه غير محروم من الأجر، أصاب أم أخطأ، رحمه الله وجزاه بنيته واجتهاده خير ما يجزى العاملين المخلصين.

الفهرس